دورة

«ابن زيدون»

الندوة الأدبية

الأبحاث والمناقشات

القسم الثاني : الجزء الأول

الكتّاب

د. محمود علي مكي — د. ميغيل كروز إرناندث

د. خوان مارتوس كيسادا — د. محمود السيد علي

د. بيير جيشار — د. مانويلا كورتس غارثيا

د. مبروك المناعي — د. أحمد عبدالعزيز

الكويت

2006

أشرف على طباعة هذا الكتاب وراجعه الباحثان

بمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

أ. محمود البجالي

أ. عدنان بلبل جابر

الصف والإخراج والتنفيذ

محمد العلي

أحمد متولي **أحمد جاسم**

بثينة الدوماني

قسم الكمبيوتر في الأمانة العامة للمؤسسة

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

٨١٠،٩٣١٢ دورة ابن زيدون: الأبحاث والوقائع/ محمد الرميحي... (وآخ). -

ط١. - الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ٢٠٠٦

ج١ (١٩٠٤ص).

«الجزء الأول: ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة.

١ - الأدب العربي - الأندلس. ٢ - الشعر العربي - الأندلس.

٣ - الحضارة الإسلامية - الأندلس ٤ - الحضارة العربية - الأندلس.

أ - الرميحي، محمد (م.مشارك) ب - مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين

للإبداع الشعري. الكويت (ناشر)

ردمك: ISBN : 99906 -72 - 26 - 1

رقم الإيداع : Depository Number: 2006 / 00049

مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

هاتف: 2430514 **فاكس:** 2455039 (00965)

E-mail : kw@albabtainprize.org

الكويت

2006

الجلســـة
الأولـــــى

الأمين العام للمؤسسة الأستاذ عبدالعزيز السريع

فقط هي تحية تعودنا عليها في مفتتح كل جلسة ومن هنا يطيب لنا أن نحييكم ونحيي رئيس الجلسة، الدكتور صلاح جرار.

نحن نسعد برئاسته، وأحب أن أنبه إلى أننا اليوم نبدأ أولى جلسات الندوة الأدبية المختصة بابن زيدون والأندلس.. السيد الرئيس تفضل.. الكلمة لك.

رئيس الجلسة الدكتور صلاح جرار:

شكرًا.. بسم الله الرحمن الرحيم، السيدات والسادة الأعزاء، أسعد الله صباحكم بكلّ الخير .. أحييكم في هذا الصباح القرطبي الجميل، الذي نلتقي فيه مجددًا على مائدة أخرى من موائد هذه الندوة الفكرية المهمة حيث تركز جلسات هذا اليوم على موضوع التاريخ والحضارة، ويسرنا أن يكون ضيفانا في هذه الجلسة أستاذين مشهورين معروفين، لهما باع طويل في دراسة تاريخ هذه الأرض وحضارتها وهما الأستاذ الدكتور محمود علي مكي والأستاذ الدكتور خوان مارتوس كيسادا.

إنّ البحث في التاريخ أيها السيدات والسادة – هو السبيل الأمثل للوقوف على نقاط الالتقاء والتفاهم والتعايش، ولست أعتقد أنّ أي سياسي أو مختص بالسياسة – السياسي الذي يمارس السياسة بينما المختص بالسياسة الذي يدرس السياسة – يمكن أن يقدم شيئًا مهمًا في معزل عن الإلمام بالتاريخ أو توظيفه في بناء فكرٍ سياسي متجدد.

واسمحوا لي أن أشير فقط إلى حقيقتين تاريخيتين أساسيتين تتصلان بموضوع هذه الندوة، وينبغي أن ننطلق منهما في أي بحثٍ عن الجوانب المشتركة التاريخية بين العرب والإسبان على وجه الخصوص، الحقيقة الأولى أنّ الأمم التي تعاقبت على حكم هذه البلاد صنفان، صنف حمل معه أدوات البناء الحضاري كالفينيقيين والقرطاجنيين

والإغريق والرومان والقوط والعرب وصنف حمل معه أدوات الهدم والتدمير والتخريب مثل بعض القبائل الجرمانية التي جاءت من شمال شرق أوروبا، ومنهم (الوندال) الذين اشتق اسم الأندلس منهم، أما الذين حملوا معهم عوامل البناء الحضاري فطال حكمهم أكثر من غيرهم، ولذلك زادت مدة حكم الرومان على ٦٢٠ عامًا وزاد العرب على ٨٠٠ عام، فالعرب إذًا والرومان والقوط، يجمع بينهم أنهم أهل حضارة وعمران، ولو نقبنا في الآثار التي خلفتها هذه الشعوب في أرض إسبانيا لوجدنا بالفعل تعانقًا واضحًا بين آثارهم في العمران والفنون والآداب واللغة وهندسة المياه وغير ذلك، وقلما وجدنا شعبًا من الشعوب التي حكمت هذه الأرض، يتفاخر بما قدمه للحضارة كالذي فعله الشعراء العرب في قصائدهم في الأندلس، فهذا أحد شعراء قرطبة يتفاخر بالبناء والحضارة، يقول:

بأربعٍ فاقت الأمصارَ قرطبةٌ
مِنْهنَّ قنطرةُ الوادي وجامعُها
هاتانِ ثنتانِ والزهراءُ ثالثةٌ
والعلمُ أعظمُ شيءٍ وهو رابعُها

هذه الأشياء الأربعة التي اشتهرت بها قرطبة وتفاخر بها شعراء الأندلس. ويقول الخليفة عبدالرحمن الناصر أو (الثالث)، وهو ينظر إلى المباني التي أنشأها في قرطبة:

همُ الملوك إذا أرادوا ذكْرَها
من بعدهمْ فَبألسنِ البُنْيانِ
أَوَ ما ترى الهرمينِ قد بَقيا وكم
مُلْكٍ مَحاهُ حادثُ الأزمانِ
إنَّ البناء إذا تعاظمَ شأنُهُ
أضحى يدلُّ على عظيمِ الشَّانِ

وقد احترم العربُ في الأندلس حضارات الأمم السابقة، الروم والقوط على وجه الخصوص، فكانوا يحافظون على الآثار ويرممونها ويعيدون استخدامها، كما فعلوا بالقناطر، ومنها قنطرة نهر الوادي الكبير في قرطبة، والمدرجات وقنوات الرّي، وكانوا يخوفون الأندلسيين من تخريب أي شيء من هذه الآثار، لأنّ خرابها ينذر بسقوط الأندلس، وهذا نجده كثيرًا في كتب الجغرافيا وفي كتب التاريخ، وقد احتوت كتب الجغرافيا الأندلسية إشارات كثيرة إلى آثار السابقين واهتمام المسلمين بها.

هذه الحقيقة الأولى التي هي أن العرب والرومان والقوط يجمعهم المحافظة على الحضارات وبناء الحضارات. الحقيقة الثانية الأساسية هي أنَّ هذه البلادَ بلادُ محبة منذ فجر التاريخ، فقد شهدت أجمل قصص الحبّ الرومانسي، فعلى بعد أميال إلى الجنوب من قرطبة من هذه المدينة تتحدث الأساطير الإسبانية القديمة عن العاشقين اللذين أراد أهلهما منعهما من الزواج، فقررا أن يموتا معًا، وصعدا على صخرةٍ وألقيا بنفسيهما حتى الموت.

وتعرف هذه الصخرة بصخرة العاشقين، وهل من شعبٍ امتلك تقاليد الغزل الرومانسي ما امتلكه الإسبان في شعر (الفجريات)، أما العرب فالشواهد على تعظيمهم للحب كثيرة كالقصة الشهيرة عن ابن زيدون وولادة، وأقل شهرة منها قصة (عبدالرحمن الثاني وطروب) وقصة (عبدالرحمن الثالث وجاريته الزهراء) وقصة (حفصة وابن سعيد)، وغير ذلك من القصص، حتى قال مؤلف أندلسي عن مدينة شويش (خيريث) إنَّ كل من كان بها إما عاشق أو معشوق، كلهم كانوا يحبون بعضهم بعضًا، وحتى وجدنا ابن حزم القرطبي وهو رجل الدين والفقيه، يؤلف كتابًا في العشق، ويتحدث عن نفسه بأنه قضى الليالي صائمًا مضربًا عن الطعام بسبب فراقه لجارية له، كان يحبها.

إذًا فالعرب والإسبان يجمع بينهما أحسن ما يجمع بين شعبين، الحضارة والحب.. وهل هناك شيء أجمل من الحضارة والحب..وهل يمكن أن تدوم حضارة من غير محبة.. أعتذر لكم عن إطالتي في هذه المقدمة، وأنتقل إلى الأستاذ الدكتور محمود علي مكي، وهو علم في الدراسات الأندلسية ليقدم لنا ورقته (فليتفضل).

****

الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس

أ. د. محمود علي مكي

(١)

ليس في نيتي الحديث عن التاريخ السياسي للأندلس، فهو موضوع عالجته عشرات من الدراسات ما بين مطولة وموجزة، وذلك لأن اهتمامي في هذا العرض – في حدود ما يسمح به الوقت – سيكون مركزًا على التاريخ الحضاري للأندلس، وما قدمه هذا القطر من منجزات ساهم بها في التقدم الإنساني. على أن ذلك سوف يقتضي عرضًا بالغ الإيجاز للخطوط العريضة للتاريخ السياسي والاجتماعي لهذا القطر على مدى القرون الثمانية التي استغرقها وجود كيان إسلامي مستقل في شبه جزيرة إيبريا.

يمكن أن نقسم هذا التاريخ إلى ثلاث مراحل رئيسية:

الأولى تمتد من الفتح الإسلامي للأندلس حتى سقوط طليطلة في يد ملك قشتالة ألفونسو السادس (٩٢ – ٤٧٨هـ = ٧١١ – ١٠٨٥م)، وهي التي كانت دولة الإسلام فيها تبسط سيادتها على الشطر الأكبر من شبه الجزيرة، وتضم دولة بني أمية، ثم عصر الطوائف.

والثانية تضم دولتي المرابطين والموحدين، منذ دخول يوسف بن تاشفين الأندلس حتى «واقعة العقاب Las Navas de Tolosa» التي كانت بداية لانهيار الدولة الموحدية (٤٧٩ – ٦٠٩هـ = ١٠٨٦ – ١٢١٢م)، وخلال هذه المرحلة أصبحت الأندلس ولاية تابعة

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «التاريخ والحضارة في الأندلس».

للدولتين المغربيتين، وكان هناك توازن بين القوتين الإسلامية والمسيحية في شبه الجزيرة، وإن كانت كفة المسيحيين هي الراجحة بشكل مطرد، وتلحق بهذه الحقبة أربعة عقود سقطت خلالها القواعد الأندلسية الكبرى في الشرق والوسط والغرب، نتيجة لهزيمة العقاب (١٢١٢ - ١٢٤٥م)، وتقاسمت هذه الحواضر التي كانت في أوج عمرانها وازدهارها مملكتا قشتالة Castilla وأرغون Aragon. وأما المسلمون الذين كانوا يؤلفون أغلبية سكان هذه الحواضر فقد ظلوا فيها متمتعين بقسط لا بأس به من الحرية، وإن أصبحوا خاضعين للسيادة المسيحية بصفتهم «مُدجَّنين mudejares»، وهو ما جعلهم أشبه بمواطنين من الدرجة الثانية.

والمرحلة الثالثة ما بين سنتي ٦٤٣ و٨٩٧ هـ =١٢٤٥ - ١٤٩٢) هي التي تبدأ بإعلان محمد بن يوسف الأنصاري المعروف بابن الأحمر دولته المستقلة على ما بقي من أرض الأندلس في أيدي المسلمين في الركن الجنوبي الشرقي من شبه الجزيرة، متخذاً من غرناطة عاصمة لمملكته الوليدة. وتمتد هذه الرحلة على طول قرنين ونصف قرن، حكم الدولة فيها ملوك من ذريته (بني نصر وبني الأحمر) حتى سقوط غرناطة في أيدي الملكين الكاثوليكيين. وبهذا انتهى الوجود الإسلامي في دولة لها كيانها المستقل من شبه الجزيرة، غير أنه ظل باقياً متمثلاً في العدد الكبير من المسلمين المدجنين المقيمين في شتى مدن إسبانيا تحت السيادة الإسبانية. وعلى نحو تدريجي تغيرت معاملة السلطات المسيحية لهؤلاء المسلمين الذين أصبحوا يدعون «موريسكيين Moriscos»، إذ صاروا موضعًا للاضطهاد والتنكيل، وتوالت المراسيم التي تعمل على تنصيرهم بالقوة، وتجريدهم من كل مقومات ذاتيتهم من ثقافة ولغة وزي وتقاليد، حتى انتهى الأمر إلى إصدار قرار الطرد الجماعي لمن تمسكوا بدينهم الإسلامي، وذلك في ما بين سنتي ١٦٠٩ و١٦١٤م، فتوجه معظم هؤلا إلى بلاد الشمال الأفريقي ولا سيما الديار التونسية، وبقي في البلاد من أجبروا على التنصر وإن ظلوا يكتمون إسلامهم

آخذين بمبدأ «التقية». ومع ذلك فإن محاكم التفتيش (La Inquisicion) لم تكف عن تعقب من تظهر عليه شواهد تدل على إسلامه. ولكنهم بمرور الزمن أخذوا يذوبون في المجتمع الإسباني المسيحي.

(٢)

هذا عن التاريخ السياسي في خطوطه العريضة. وأما التاريخ الحضاري فإن أول ما ننبه إليه هو أنه لم يكن مواكبًا لذلك التاريخ السياسي، فإذا كانت الدولة الإسلامية في الأندلس بعد القرون الأربعة الأولى قد سارت في طريق الضعف والتدهور التدريجي حتى نهايتها المحتومة، فإن منجزات الشعب الأندلسي في ميدان الحضارة والثقافة قد ظلت مستمرة حتى قرب السقوط الأخير، بل إننا نرى للفكر الإسلامي صحوة كبيرة في أواخر عصر الموحدين في النصف الأول من القرن السابع الهجري. ولولا السقوط السريع للحواضر الأندلسية الكبرى لآتت تلك الصحوة خير ثمارها. حتى مملكة غرناطة الصغيرة التي عاصرت ركودًا عامًا في العالم الإسلامي لم تخل من لحظات من التألق والتوهج، ومن نهضة فكرية وأدبية وفنية جعلت إسبانيا المسيحية – على الرغم من تفوقها السياسي والعسكري – تتلمس في الأندلس الإسلامية كثيرًا من عناصر تقدمها ورقيها. وحتى حينما تحول المسلمون إلى موريسكيين ظل هؤلاء هم عصب الحياة الاقتصادية من زراعة وتجارة وحرف، وأدى طرد الكثيرين منهم إلى تدهور تدريجي في الاقتصاد الإسباني يتناقض مع التوسع الهائل للامبراطورية الإسبانية في العالم الجديد وفي كثير من أنحاء آسيا وإفريقيا. وهذه إحدى مفارقات التاريخ الغريبة التي نجد فيها الغالب يقلد المغلوب ويأخذ عنه الكثير من مقومات حياته، فقد ظلت هذه المقومات جزءًا من كيان المجتمع المسيحي الإسباني والبرتغالي يميزه حتى اليوم عن سائر المجتمعات الأوروبية الغربية، بل كذلك أيضًا من المجتمعات

المنحدرة من صلب إسبانيا والبرتغال في العالم الأمريكي الجديد، إذ نقل إليه الفاتحون ما كانوا قد ورثوه من رواسب حضارة الأندلس الإسلامية.

وهناك ملاحظتان ينبغي أن نضعهما نصب أعيننا عند تأمل التراث الثقافي الأندلسي: الأولى هي أن ما بقي من هذا التراث – بعد ضياع أكثره – يحمل ملامح بارزة من الأصالة والابتكار، وإن كان ذلك في إطار وحدة الثقافة الإسلامية العربية التي لم ينفصل أبدًا عنها. والملاحظة الثانية هي أنه كان يسير دائمًا في طريق النمو والتجدد، فهو يتسم بدينامية تدل على مسايرته لظروف الحياة المتغيرة ولما تقضي به سُنَّة التطور. فنحن نجد ألوانًا من الفكر كانت مكروهة ومحظورة في بداية حياة الأندلس، ولكنها بعد ذلك لم تحظ بالقبول فحسب، بل كان للأندلسيين فيها مساهمات أثرت بها الثقافة العربية على نحو جدير بالتقدير. ومن هذه الألوان علم الحديث النبوي الذي شن عليه الفقهاء حربًا لا هوادة فيها في بداية إدخاله في منتصف القرن الثالث الهجري، إذ عدُّوه بدعة من البدع، بل إن الشيخ بقي بن مخلد (توفي سنة ٢٧٦هـ =٨٨٩م) صاحب الفضل في إدخاله، كاد دمه يسفك بأيدي الفقهاء والعامة لولا حماية الأمير الأموي له.

غير أننا لا نلبث أن نرى لأهل الأندلس فيه من الجهود ولا سيما ابتداءً من القرن السادس الهجري ما جعلهم في طليعة المشتغلين بالحديث ومعرفة رجاله وعلله في عالم الإسلام، ومثل ذلك يمكن أن يقال عن الفلسفة والتصوف و«علوم الأوائل» التي كانت بدورها مكروهة أو محظورة، ثم أصبح للأندلسيين فيها مكان الصدارة.. ويكفي أن نشير من أعلامها إلى أبي الوليد ابن رشد الحفيد، ومحيي الدين ابن عربي، والعديد من كبار علماء الطب والرياضيات والفلك والفلاحة وغيرها.

(٣)

تم فتح الأندلس على يدي طارق بن زياد وموسى بن نصير في سنة ٩٢هـ =٧١١م، وكان جيش الفاتحين يتألف من عرب ينتمون إلى قبيلي العرب الكبيرين:

العدنانية والقحطانية، ومن البربر حديثي العهد بالإسلام، ولم يزد عدد العرب في الموجات المتعاقبة التي دخلت البلاد على نحو ثلاثين ألفًا ومعهم عدة آلاف من موالي بني أمية، وكان هؤلاء العرب والموالي ينتمون إلى «الأجناد الخمسة» وهي المناطق العسكرية في بلاد الشام، يشاركهم عدد كبير من جند مصر. وقد استقر هؤلاء الجند من أرض شبه الجزيرة في المناطق التي تشبه البقاع التي قدموا منها في المشرق. أما البربر فإنهم كانوا أيضًا يمثلون معظم القبائل التي كانت تقطن الشمال الأفريقي. على أن الذي كان يجمع بين هؤلاء وأولئك هو الحماسة في نشر الإسلام والجهاد في سبيله. وكان البربر على درجات متفاوتة من الأخذ بأطراف من الثقافة العربية. ولم يكن هؤلاء الجنود مجرد محاربين أشداء أو بدوًا حفاة كما يصورهم بعض المؤرخين الغربيين، وإنما كانوا على حظ موفور من الثقافة والتحضر، بدليل انتشارهم في ريف البلاد، واشتغالهم السريع بعمران الأرض، مستخدمين في ذلك ما توافر لديهم من خبرات وتقنيات نقلوها من مواطنهم المشرقية، هذا على الرغم من أنهم خلال السنوات الأولى بعدالفتح لم يتخلوا عن عصبياتهم القبلية القديمة، مما أثار بينهم بعض المنازعات والحروب.

ومع ذلك فإن علاقة الفاتحين بأهل البلاد كانت تجري بما تقضي به الشريعة الإسلامية من قواعد تحكم التعامل مع أهل الذمة، ومن أولها عدم إكراههم على الإسلام ولا على التخاطب بالعربية، بل التزمت الحكومة الإسلامية الجديدة بحماية أرواحهم وأموالهم وأماكن عبادتهم. ويكفينا شاهدًا على ذلك عقد الصلح الذي أبرمه ثاني ولاة الأندلس عبدالعزيز بن موسى بن نصير مع الأمير القوطي تدمير ابن غندريش في سنة ٩٤هـ (٧١٣م) الذي احتفظ لنا بنصه كثير من المصادر.

وترتب على هذا النهج الإسلامي في التعامل بين الفاتحين وأهل البلاد أن كثيرين منهم اعتنقوا الإسلام طواعية، كما بدأت منذ اللحظة الأولى عملية امتزاج حثيثة بين

العناصر العرقية من عرب وبربر وقوطيين وسكان أصليين: إيبيريين وكلثيين متشبعين بالثقافة اللاتينية الموروثة عن حضارة الرومان. وعلينا أن نذكر أن الفاتحين قدموا إلى الأندلس لا مهاجرين بأسرهم، وإنما رجال كان عليهم أن يكوّنوا أسرًا في موطنهم الجديد، فتزوجوا من نساء البلاد، والإسلام يبيح لهم الزواج من الكتابيات بغير أن يشترط عليهن اعتناق الإسلام، ونتج عن هذا الامتزاج مجتمع جديد يلتزم إلى حد بعيد بالقيم الإسلامية التي تقر المساواة بين العربي والعجمي وتنكر سائر أشكال العنصرية. صحيح أن الأمر لم يخل أحيانًا من بعض التجاوزات التي أدت إلى نزاعات بين العرب بعضهم وبعض أو بينهم وبين المولدين والبربر، ولكنها لم تَحُلْ بين هذا المجتمع الجديد وما انتهى إليه من قدر كبير من التجانس والانسجام، ولا سيما منذ بداية القرن الرابع الهجري. ويدل على ذلك أن هذا المجتمع استوعب من احتفظوا بدياناتهم القديمة من مسيحية ويهودية، فضلاً عمّن اعتنق الإسلام منهم، فكان لهذه الأقليات الدينية دور فعال في بناء الدولة الجديدة، فرأينا عددًا غير قليل من النصارى واليهود يتولون مناصب كبيرة في الدولة، ويشاركون في مسيرة الحضارة الأندلسية.

(٤)

أما الجانب اللغوي فقد سبق أن ذكرنا أن الفاتحين لم يفرضوا العربية على أهل البلاد، غير أنها كانت ضرورية لدى شعب تزايد فيه معتنقو الإسلام على نحو مطرد سريع، فكان شيوع استخدامها أمرًا طبيعيًا، لا سيما وأنها كانت لغة الدولة الرسمية، هذا وإن كانت مسيرة التعريب أبطأ من مسيرة الإسلام في البلاد، فالعربية لم تقض على اللهجات الدارجة المشتقة من اللاتينية والتي يضمها مصطلح «عجمية» «أو «لاتينية» الأندلس، بل إن المسلمين أنفسهم بحكم معايشتهم لأهل البلاد أصبحوا يعرفون هذه اللهجات ويتخاطبون بها بجوار العربية. حتى إن ابن حزم القرطبي يذكر في «جمهرة الأنساب» – على سبيل الاستثناء – في معرض حديثه عن انتشار العجمية

في البلاد أن قبيلة (بليّ) «لا يحسنون الكلام إلا بالعربية فقط رجالهم ونساؤهم»، ومعنى ذلك أن العرب المنتشرين في سائر أنحاء الأندلس كانوا يتخاطبون بالعجمية إلى جانب العربية. ويخطئ من يظن أن معرفة هذه (العجمية) أو (اللاتينية) كانت على حساب العربية، أو أن الأندلسيين قصروا في تعلم العربية الفصيحة والتمكن من التعبير بها. بل إننا نرى كيف أخرجت هذه البلاد لنا عددًا هائلاً من علماء اللغة والنحو يضاهي بل ويزيد على ما قدمه أي قطر إسلامي آخر، وقد خطر لنا أن نحصي هؤلاء العلماء من كتاب «بغية الوعاة» للإمام السيوطي الذي ترجم لكل المشتغلين باللغة والنحو على امتداد عالم الإسلام حتى أواخر القرن التاسع الهجري، فإذا بالأندلسيين يحظون من تراجم هذا الكتاب بنسبة تتجاوز الثلث، ولم يقتصر الأمر على كثرة العدد، بل تعداه إلى قيمة إنتاجهم في هذا المجال، فقد كان من بين أعمالهم أول معجم دلالي كامل هو «المخصص» لابن سيده المرسي (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) وأعظم تفسير نحوي للقرآن الكريم هو «البحر المحيط» للإمام أبي حيان الغرناطي نزيل مصر (ت٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م)، كما تم في الأندلس أول معجم مزدوج اللغة: عربي لاتيني في القرن الرابع الهجري، ثم معجمان عربيان إسبانيان أحدهما في القرن السابع الهجري والآخر في القرن التاسع ألفه المستعرب الغرناطي بدرو القلعي Pedre de Alcala. ويبدو أن هذه الجهود العربية كان لها أثر في ظهور أول كتاب في نحو اللغة الإسبانية ألفه انتونيو دي نبريخا Antonio de Nebrija وصدر في سنة ١٤٩٢ سنة سقوط غرناطة، وهو ينتمي إلى قرية نبريشة التابعة لإشبيلية. وعلينا أن ننبه إلى أن ظاهرة الازدواج اللغوي لا تعني بحال من الأحوال ضعفًا في عربية الأندلس، بل هو على العكس من ظواهر الرقي والتميز والانفتاح، لا تشارك الأندلس فيها إلا مناطق من فارس وخراسان، حينما كان الكثيرون من العلماء يستخدمون العربية والفارسية على مستوى واحد من الإجادة. ومن الطريف بهذه المناسبة أن نشير إلى العالم الأندلسي محمد بن أحمد الرقوطي (من قرية رقوط Ricote التابعة لمرسية) الذي كان مستشارًا للملك القشتالي

ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم (حكم بين ١٢٥٢ و١٢٨٤م)، وكان يلقي دروسه على الطوائف الثلاث المسلمين والمسيحيين واليهود، مخاطبًا كل طائفة بلغتها.

وأما نصارى الأندلس الذين كانوا يؤلفون جزءًا من المجتمع العربي الإسلامي فإنهم أقبلوا على تعلم العربية واصطناع عادات معايشيهم من المسلمين وثقافتهم، حتى إنهم سموا أنفسهم «مستعربين» (Mozarabes). ومما يؤكد ذلك شهادة واحد من أعتى خصوم الإسلام هو ألبارو القرطبي Alvaro de Cordoba (الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي) إذ يقول: «إن من المؤسف أن إخواننا المسيحيين لم يعد أحد منهم قادرًا على أن يكتب رسالة لأخيه في لاتينية (فصيحة)، على حين أنه كان يجيد الكتابة بالعربية، بل وينافس المسلمين في التمكن من أدبهم شعرًا ونثرًا». ولسنا نجد مبالغة في هذه الشهادة، فقد ترجمت كتب الصلوات المسيحية والقوانين الكنسية إلى العربية تلبية لحاجة هؤلاء «المستعربين»، وتصدرت هذه الترجمة أبيات من الشعر العربي. ونكرر هنا أن اللاتينية التي يشير إليها (ألبارو) القرطبي ويعبر عن أسفه لأن إخوانه في العقيدة قد نسوها هي اللغة الفصيحة، أما لغة الخطاب الدارجة فقد أصبحت تراثًا مشتركًا بين المسيحيين والمسلمين، وهي التي نرى شواهد كثيرة لها في الأزجال الأندلسية وفي الخرجات العامية للموشحات.

ومن الطريف أن نذكر أن المستعربين ظلوا يستخدمون العربية في معاملاتهم في مدينة طليطلة على مدى ثلاثة قرون بعد استيلاء المسيحيين على هذه الحاضرة في سنة ١٠٨٥، أي بعد زوال السلطة الإسلامية عنها. وتشهد بذلك الوثائق التي نشرها وترجمها إلى الإسبانية المستشرق (أنخل جونثالث بالنثيا) Angel Gonzalez Palencia، وهي تبلغ ألفي وثيقة، وتمس حياة هؤلاء المسيحيين الاجتماعية والدينية، إذ هي عقود زواج ومبايعات وأوقاف على الكنائس والأديرة. وآخر ما احتفظ به أرشيف كاتدرائية طليطلة من هذه الوثائق يرجع إلى أواخر القرن الرابع عشر الميلادي حينما

لم يعد في أيدي المسلمين من أرض شبه الجزيرة إلا مملكة غرناطة الصغيرة، ويلفت النظر أن صياغة هذه الوثائق المكتوبة بالعربية أنها تجري على نهج الوثائق الإسلامية، ولا سيما النماذج الواردة في كتاب يعد من أشهر كتب الوثائق الأندلسية، وهو كتاب «المقنع» لابن مغيث الطليطلي (المتوفى سنة ٤٥٩ هـ/ ١٠٦٧م). وفي هذا أجلى دليل على أن أولئك المسيحيين كانوا يعدون العربية هي لغة الحضارة التي لا معدل عنها حتى بعد زوال سلطة المسلمين.

(٥)

ومن أهم ظواهر المجتمع الإسلامي في شبه الجزيرة عناية المسلمين بالريف وبالإعمار الزراعي. وهنا نلاحظ الاختلاف بين الاستيطان العربي ومثيله الروماني والقوطي الذي سبق الفتح العربي، فقد كانت عناية الرومان موجهة في المقام الأول للمدن الكبيرة ومنشآتها الضخمة وبالطرق المرصوفة، وكان اهتمامهم بذلك أكثر منه بالريف وبالمناطق الزراعية. ومن هذه المدن التي تدين بنشأتها لهم: سرقسطة وطركونة وبرشلونة وطليطلة وإشبيلية وقرطبة وبلنسية. ثم أتى القوط فلم يضيفوا شيئًا لهذه المدن، وكانوا أكثر إهمالاً للريف، أما المسلمون فإنهم زادوا في عمران هذه المدن وحافظوا على معالمها حتى ما بقي من تراثها الوثني والمسيحي، ثم أضافوا إليها عددًا من الحواضر الجديدة بعضها أصبح اليوم من كبريات العواصم مثل مرسية والمرية والبسيط وبطليوس وقصرش، ولكن أكثرها كان من المدن المتوسطة مثل وادي الحجارة وقلعة أيوب ومدينة سالم ومجريط (مدريد) والجزيرة الخضراء وجبل طارق وطريف، وكثير غيرها مما لا يزال يحمل أسماءه العربية. على أن اهتمامهم الأكبر كان بالريف وزيادة الرقعة الزراعية والعناية بطرق الري وشق القنوات وحفر الآبار واستنباط المياه الجوفية واستحداث محصولات زراعية جديدة من حبوب وخضراوات وفواكه وأزهار. وكثيرًا ما نرى الكتّاب العرب المحدثين يشيدون بما كان في الأندلس من رياض وحدائق

وحقول عامرة بالخير، ويستشهدون على ذلك بما نظمه شعراء الأندلس بالروضيات التي نذكر من أمثلتها قول ابن خفاجة:

يـا أهـل أنـدلـس لـلّـه درُّكُـمُ
مـاءٌ وظلٌ وأنهـارٌ وأشـجـارُ
مـا جَـنَّـةُ الخـلـدِ إلا فـي ديـارِكُمُ
ولـو تخـيَّـرتُ هـذي كنتُ أخـتـارُ

ونحن لا نشكك في صحة هذه المقولات، غير أن الذي ينساه كثير من الباحثين هو أن شبه جزيرة إيبريا هي أقل أقطار أوروبا وأكثرها مساحات صحراوية جرداء. فإذا كان كثير من تلك المساحات قد تحول إلى رياض وحقول عامرة فإنما تحقق ذلك بفضل جهود الأندلسيين في حسن استغلال التربة، والتصرف، فيما كانت الطبيعة تمدهم به من مياه محدودة، وما نقلوه عن المشرق من نظم الري وأساليب الزراعة، وما أدخلوه من محاصيل زراعية لم تكن معروف من قبل أو كانت معروفة ولكنهم حسنوا وزادوا من إنتاجها، وما ابتكروه من وسائل لاستنباط المياه الجوفية، وما استحدثوه بفضل ذلك من قرى وتجمعات سكانية جديدة ما زالت تحمل أسماءها العربية حتى اليوم.

وقد بدا لي أن أعقد مقارنة بين القرى ذات الأسماء العربية في شبه جزيرة إيبريا ومثيلاتها في مصر، فتبين لي أن عددها في الأندلس أكثر مما هو على ضفاف النيل. وقد يبدو ذلك غريبًا لأول وهلة، غير أن له تفسيره المنطقي، فأكثرية القرى المصرية يعود تاريخها لأيام الحضارة الفرعونية، وما زالت تحتفظ بأسمائها الموروثة القديمة، ولم يضف العرب إليها إلا عددًا قليلاً، كما يتبين من المعجم الذي وضعه العالم الجغرافي محمد رمزي. أما شبه جزيرة إيبريا فإن كثيرًا من قراها كان من منشآت العرب فاحتفظت بأسمائها العربية سليمة أو محرفة. والذي يستعرض أسماء القرى في محافظات الساحل الشرقي El levante أو الجنوب في إقليم Andalucia يلاحظ أن

كثيرًا منها يبدأ بلفظ «بني» أو «بن» (Ben, Beni) ويليهما اسم علم، مما يدل على أنها كانت من إنشاء أسرة عربية أو قبيلة عمرتها واستقرت فيها. ونذكر من هذه الأسماء: Alhendin (همدان) وCoin (ذكوان) وOjen (خُشين) وBenimaclet (بني مخلد) وBenimamet (بني محمد) وBenicasim (بني قاسم). ويصور كثرة القرى وتلاصقها في ريف الأندلس قول أبي الوليد الشقندي في «رسالته في فضل الأندلس»: «وأخبرني شخص من الأكياس (الحكماء) دخل مصر وقد سألته عن نيلها أنه لا تتصل بشطيه البساتين والمنازل اتصالها بنهر إشبيلية. وكذلك أخبرني شخص آخر دخل بغداد».

(٦)

وملمح آخر من ملامح المجتمع الأندلسي هو ما يتصل بوضع المرأة فيه. ويلوح لنا أنها كانت أكثر مشاركة للرجل في عمله من المرأة الشرقية، وأنها كانت تتمتع بقدر أكبر من الحرية. وربما صورت لنا ذلك أبيات للشاعر يحيى بن الحكم الغزال (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، يستشف منها أن الفتاة كان لها رأيها في اختيار زوجها ولم يكن أبوها يفرض عليها شريكها في الحياة. كما نعرف من تراجم النساء في المعاجم الأندلسية أن المرأة نالت قسطًا وافرًا من التعليم، فنحن نعرف أنها كانت تحضر مجالس العلماء، واشتغل كثير منهن بالتأديب، وكان للخليفة عبدالرحمن الناصر وابنه الحكم كاتبات وأمينات على خزائن كتبهما، كما نعرف عددًا من النساء بلغن مكانة رفيعة من العلم بالحديث وعلوم النحو واللغة، وكانت هناك شاعرات مرموقات نذكر منهن (حسانة بنت الشاعر أبي المخشيِّ عاصم بن زيد)، وبيتها عريق في الشعر، إذ كانت من نسل الشاعر الجاهلي (عدي بن زيد العبادي)، ومنهن (نزهون القلاعية)، و(حمدة الواداياشية)، و(حفصة الركونية)، وغيرهن كثيرات، وتكفينا الإشارة إلى الأميرة ولادة بنت الخليفة المستكفي صاحبة ابن زيدون التي أوحت إليه بأجمل شعره الغزلي، واعتماد الرميكية جارية المعتمد بن عباد وأم ولده. ونعرف مما ذكره العالم

الموسوعي الكبير ابن حزم أنه تربى في حجور النساء، وأنه يدين لهن بما تعلمه في بداية حياته. ولهذا فإنه نفى أن تكون النساء «ناقصات عقل ودين»، كما جاء في الحديث المنسوب للرسول صلى الله عليه وسلم، فذكر أن من النساء من هن أفضل من الرجال، وأتم دينًا، وأرجح عقلاً. وقد رأى الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد أن من حق المرأة أن تلي القضاء إذا أهلتها لذلك ثقافتها وشمائلها، بل إن بعض العلماء مثل محمد بن موهب القبري جد الفقيه أبي الوليد الباجي رأى أن من النساء من استحققن مقام النبوة، وهي قضية أثارت جدلاً واسعًا في الأوساط الدينية في أواخر القرن الرابع على أيام الدولة العامرية. كما نذكر مما أورده الصوفي الكبير محي الدين ابن عربي في معرض الحديث عن شيوخه أنه كان من بينهم عدد من النساء الصالحات العابدات كان لهن فضل في توجيهه في طريق السلوك الصوفي.

(٧)

ومن الملامح التي تميز بها المجتمع الأندلسي أن التسامح الذي عومل به المخالفون لعقيدة الإسلام من أهل الكتاب كان يقابله تشدد في التمسك بمذهب فقهي واحد هو المذهب المالكي الذي ظل هو السائد لا في الأندلس وحدها حتى نهاية دولة الإسلام، بل كذلك في سائر أنحاء المغرب حتى اليوم. وهذه ظاهرة تحتاج إلى وقفة متأملة، لما ثار حول تعليلها من خلاف وجدل. لقد كان أول مذهب فقهي أخذ به أهل الأندلس في القرن الأول من حياتهم الإسلامية هو مذهب (الأوزاعي البيروتي) (المتوفى سنة ١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، غير أن رحلات الأندلسيين لأداء فريضة الحج وللتزود بالثقافة الدينية التي يحتاج إليها مجتمعهم وهو في دور التكوين حملهم بعد ذلك على التحول إلى مذهب مالك بن أنس إمام أهل المدينة (المتوفى سنة ١٧٩هـ/٧٩٥م). وقد تجنب الأندلسيون منذ البداية الأخذ بمذهب أبي حنيفة النعمان (المتوفى سنة ١٥٠هـ/٧٦٧م) وهو الذي أصبح المذهب الرسمي للخلافة العباسية، وذلك بحكم ولائهم لبني أمية

وتجنبهم زيارة العراق مهد خلافة بني العباس. وقد أرجع بعض علماء الأندلس ومنهم ابن حزم والقاضي عياض تحول الأندلسيين عن مذهب الأوزاعي إلى المالكية إلى تدخل السلطة الحاكمة، فذكر أن أمير الأندلس (عبدالرحمن بن معاوية أو ابنه هشام) هو الذي فرض على رعيته الأخذ بالمذهب المالكي. وقد تبين لنا بعد إعادة النظر في هذه المسألة أنه لا صحة لهذا الرأي، وإنما كان أخذ الأمة الأندلسية بمذهب مالك قبولاً تلقائيًا شعبيًا، بحكم تردد الأندلسيين على الحرمين الشريفين في رحلات الحج، ثم لأن «موطأ» الإمام مالك هو أول كتاب يقدم تشريعًا مكتملاً يمكن تنظيم الحياة في مجتمع حديث عهد بالإسلام على أساسه، على حين أن مذهبي الأوزاعي وأبي حنيفة لم يكن لفقههما مثل هذا الكتاب. ومن هنا كان تحول الأندلسيين عن الأوزاعية إلى المالكية. هذا وإن كانوا قد احتفظوا من مذهب الإمام الشامي بمسألة واحدة تعد ظاهرة لها دلالتها في بيان الحساسية الجمالية التي ميزت الشعب الأندلسي، تلك هي السماح بزرع الشجر في صحون المساجد، وهو أمر كرهه الإمام مالك. وقد بقيت هذه الظاهرة حتى اليوم، إذ يمكن لزائر المسجد الجامع في قرطبة أن يرى في صحنه ما يزينه من شجر البرتقال.

أما تحول المالكية إلى المذهب الوحيد للدولة وتجنب المذاهب الفقهية الأخرى فإنه لم يبدأ إلا منذ ولاية عبدالرحمن بن الحكم الأوسط رابع أمراء الأندلس من بني أمية (حكم بين سنتي ٢٠٦ و٢٣٨هـ/٨٢٢-٨٥٢ م)، وذلك رغبة في التصالح مع المؤسسة الدينية بعد ثورتي الفقهاء على أبيه الحكم في سنتي ١٨٩ و٢٠٢هـ (٨٠٥ و٨١٧ م)، واستجابة لإرادة الشعب الأندلسي الذي كان للفقهاء عليه سلطان كبير. وكان تسليم الدولة به على مضض، فقد كان الأمراء يضيقون بنفوذ المؤسسة الدينية التي تزعمها الفقهاء وأصبحوا ينافسون السلطة الحاكمة. ومما يشهد بذلك أن الأمراء الأمويين حتى أيام الخليفة عبدالرحمن الناصر دأبوا علي تشجيع مذهبي الشافعي وداود بن علي

الظاهري وحماية الآخذين بهما، وتولية الفقهاء المنتمين إليهما مناصب القضاء، غير أن جمهور مسلمي الأندلس لم يرض بالمذهب المالكي بديلاً، حتى إن قاضي الجماعة (منذر بن سعيد البلوطي) في أيام عبدالرحمن الناصر وابنه الحكم (بين سنتي ٣٣٩ و٣٥٥هـ/-٩٦٦م) - وكان ظاهري المذهب - كن لا يقضي في مجالس حكمه إلا بمذهب الإمام مالك، وكان يعلل ذلك بأنه هو الذي ارتضاه جمهور المسلمين.

وهكذا تأصل مذهب مالك في الأندلس، وأصبحت الكتب التي ألفها الأندلسيون فيه هي المعتمدة في العالم الإسلامي كله. ومن الطريف أن نعقد مقارنة بين وضع المذهب المالكي في الأندلس ووضعه في المشرق، فقد عرف تعدد المذاهب الفقهية في العراق، وفي مصر كان للمذهب المالكي الغلبة على أهلها في حياة الإمام مالك نفسه، وبعد وفاته انتقلت زعامة المذهب إليهم على يد عبدالرحمن بن القاسم (ت١٩١هـ/٨٠٧م)، وعلى مالكية مصر تتلمذ يحيى ابن يحيى الليثي (ت٢٣٤هـ/٨٤٨ م) ورفاقه الذين نشروا المذهب في بلادهم. ومع ذلك فحينما دخل الإمام الشافعي مصر كان الذي استضافه وشجعه على نشر مذهبه الجديد هو عبدالله بن عبدالحكم وأسرته وهم رؤساء مالكية مصر. وتعايش المذهبان في وئام، بل رأينا في فترة متأخرة من تاريخ مصر أن مناصب القضاء كان يعهد بها في وقت واحد إلى أربعة ينتمون إلى المذاهب الفقهية الأربعة: المالكي والشافعي والحنفي والحنبلي.

أما مبدأ أحادية المذهب الذي أصبح قاعدة في الأندلس فأعتقد أن له ما يفسره، وهو أن الأندلسيين كانوا يرون بلادهم هي الثغر الأقصى في عالم الإسلام في مواجهة المسيحية الأوروبية، وكانت حياتهم جهادًا لم ينقطع حتى نهاية دولتهم في البلاد، فكان حرصهم على تماسك صفوفهم هو الذي جعل الوحدة الدينية المذهبية لديهم معادلة للوحدة السياسية. ومن هنا كان تشددهم في التمسك بمذهب أهل السنة ولا سيما في القرون الأولى من حياتهم الإسلامية، ومحاربتهم لكل ما يخالف هذا المذهب من فرق

عدُّوها مبتدعة مثل الخوارج والشيعة والمعتزلة، واستراباتهم في الاتجاهات الفكرية والروحية المتحررة مثل الفلسفة والتصوف.

وقد ورثت إسبانيا المسيحية مبدأ أحادية المذهب عن الأندلس، وكأن الحياة الدينية في شبه الجزيرة سارت في خط واحد أو متقارب في كلا تاريخيها: الإسلامي والمسيحي، فرأينا إسبانيا بعد أن توحدت سياسيًا ودينيًا منذ القضاء على دولة غرناطة المسلمة تعد نفسها حامية المسيحية الكاثوليكية البابوية في مواجهة عالم الإسلام الذي تزعمته الخلافة العثمانية التركية، فتكرر الصدام السياسي والعسكري بين الدولتين خلال القرن السادس عشر وشطر من السابع عشر. ولم يقف الأمر عند هذا الصراع مع عالم الإسلام، بل رأينا الكاثوليكية الإسبانية تتصدى بضراوة لكل حركات الإصلاح في داخل العالم المسيحي نفسه، إذ تعقبت الدولة في ظل الملك فيليب Felipe II (حكم بين ١٥٥٦ و١٥٩٨م) وخلفائه، كل محاولات الإصلاح الديني، إذ عدتها حركات مارقة تسعى إلى الفرقة وشق صفوف المسيحية، وكان أهم هذه الحركات اثنتان: أولاهما التي نادى بها المفكر الهولندي المتحرر ديسيديريو إيراسموس Desiderio Erasmus (المتوفى سنة ١٥٣٦)، وكان على الرغم من نقده لحياة الرهبنة ومناداته بإصلاح الكنيسة معتدلاً في آرائه، داعيًا إلى الاحتفاظ بوحدة العالم المسيحي تحت راية البابوية. وأما الحركة الثانية فهي التي تزعمها الألماني مارتن لوثر Martin Luther (المتوفى سنة ١٥٤٦م) وكان أكثر جرأة وتطرفًا، وهي التي تمخض عنها الانشقاق الكبير المتمثل في ظهور البروتستانتية التي جذبت إليها شطرًا كبيرًا من المسيحية الأوروبية. وكان موقف السلطتين الإسبانيتين الكنسية والسياسية هو العداء الشديد لهذه الحركات الإصلاحية، وتعقبت محاكم التفتيش من اشتبهت في انتمائهم إلى هذه الحركات بضراوة لا تقل عما كانت تتعامل به مع المتهمين بالإسلام أو اليهودية.

(٨)

ومن الظواهر التي تميز بها المجتمع الأندلسي – الإقبال على الرحلة إلى مراكز الثقافة في المشرق، ولم ينفرد الأندلسيون بذلك، إذ كانت الرحلة في طلب العلم شائعة في العالم الإسلامي كله، غير أنها كانت بالنسبة لأهل الأندلس حاجة ماسة، ولا سيما خلال القرنين الأولين من حياتهم بعد الفتح، وكان ذلك بسبب حرصهم على تأكيد هويتهم الإسلامية العربية، مع قلة عدد العرب الداخلين إلى بلادهم وبعدهم الشديد عن مراكز الثقافة المشرقية، وما تفرضه عليهم تعاليم الإسلام من ضرورة الحج إلى البقاع المقدسة، فكانت رحلات الحج فرصة انتهزوها للتزود من الثقافة العربية بأكبر قدر ممكن. والذي يتصفح معاجم التراجم الأندلسية تتملكه الدهشة والإعجاب بهؤلاء الآلاف من الأندلسيين الذين كانوا يتجشمون مشاق الرحلة الطويلة من بلادهم النائية من أجل التردد على مجالس العلم في أقصى بلاد المشرق، فنجد منهم من أوغل حتى وصل إلى خراسان أو ما وراء النهر أو شبه القارة الهندية، ولا شك في أن هذه الرحلات قد أكسبت الأندلسيين من التجارب والخبرات ما جاوزوا فيه العلوم النظرية إلى تعرف ألوان من الحياة العملية لدى أمم عديدة، ونقل كثير من أساليبها في ما يفيد مجتمعهم. ولذا فقد كان من أطرف ما أُلِّف في عالم الإسلام من كتب الرحلات هو نتاج الرحالة الأندلسيين الذين جابوا أقطارًا قلَّ من عرفها من المسلمين مثل رحلة أبي حامد الغرناطي (المتوفى سنة ٥٦٥هـ/١١٧٠م)، وهي التي جاب فيها أنحاء أوروبا الوسطى ووصل إلى سهول روسيا وضفاف الفولجا. وقد توجت هذه الأسفار التي تصور روح المغامرة لدى الأندلسيين بأعظم رحلة تمت في العصور الوسطى، وهي التي اضطلع بها ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري، وهو وإن كان من طنجة فإن ثقافته كانت أندلسية كشأن قاطني المنطقة التي انتمى إليها من شمال غربي المغرب، ومن المعروف ان الأندلسيين كانوا بحكم خبراتهم البحرية هم الذين عمروا معظم الموانئ الواقعة على

سواحل البحر المتوسط على طول الشمال الأفريقي من المغرب الأقصى حتى برقة، بل ونعرف لهم مغامراتهم في التوغل في بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) ونشاطهم في رسم الخرائط البحرية التي انتفع بها كريستوفر كولومبس Cristobal Colon كما استعان ببعض البحارة المسلمين في استكشافه للعالم الجديد.

وكان من أهم ما عني به الأندلسيون في رحلاتهم إلى بلاد المشرق هو جلب ما يغذي ثقافتهم من الكتب في مختلف ضروب المعرفة، وكان لأمراء الأندلس مبعوثون ووكلاء في بلاد المشرق من الوراقين يبعثون إليهم بأهم ما يصدر من الكتب، ويكفي مثالاً على ذلك ما يذكر عن الأمير الحكم ولي عهد أبيه الخليفة عبدالرحمن الناصر - وكان أشبه بوزير للثقافة لأبيه - من مهاداته للمؤلف المشهور أبي الفرج الأصبهاني ومنحه ألف دينار من الذهب لكي يرسل إليه أول نسخة من موسوعته الأدبية «كتاب الأغاني»، قبل أن يخرجه في العراق. وهناك من كتب علماء المشرق ما لم يعرف إلا عن طريق الأندلسيين، مثل كتاب «التعليقات والنوادر» الذي ألفه أبو علي الهجري عالم الجزيرة العربية، ونقله إلى الأندلس ثابت بن حزم السرقسطي وابنه قاسم بن ثابت (ت سنة ٣٠٢هـ/٩١٤م) على حين أن هذا العالم اللغوي الجغرافي يكاد يكون مجهولاً في المشرق، كما أثبت ذلك الشيخ حمد الجاسر في تحقيقه لهذا الكتاب الفريد.

ولم يكتف الأندلسيون بتلك الرحلات إلى المشرق، بل كان أمراؤهم يعملون على استقدام عدد من أعلام المشارقة تأكيدًا لطموحهم النبيل إلى خدمة أمتهم الأندلسية في استكمال ثقافتهم الفكرية والرقي بملكاتهم الفنية. وقد كان من أول من وفد من المشرق إلى الأندلس تحقيقًا لهذا الهدف الموسيقي المغني علي بن نافع المعروف بزرياب (المتوفى سنة ٢٤٣هـ/٨٥٧ م) الذي استقدمه الأمير عبدالرحمن بن الحكم الأوسط (سنة ٢٠٦هـ/٨٢٢ م)، وهو تلميذ أشهر أعلام الموسيقى والغناء في بغداد: إسحاق بن إبراهيم الموصلي. على أنه لم يكن مجرد مقلد أو تابع لأستاذه المشرقي، بل كانت له

ابتكاراته وتجديداته في مجال النغم، وإليه يرجع الفضل في تكوين مدرسة أندلسية أصيلة في هذا الميدان. ومما هو جدير بالذكر أن تأثيره لم يقتصر على فني الموسيقى والغناء، بل تجاوز ذلك إلى الحياة الاجتماعية بكل جوانبها، حتى في ما يتعلق بالأزياء وآداب المائدة وألوان الطعام وتصفيف الشعر بالنسبة للرجال والنساء، وإليه يرجع جانب كبير من الفضل في تحول الأندلس إلى مجتمع راقٍ بالغ أقصى حد من سمو الذوق ورقة الحضارة.

كذلك كان من أبرز الوافدين على الأندلس العالم اللغوي الكبير أبو علي القالي الذي استضافه الخليفة عبدالرحمن الناصر في سنة ٣٣٠ هـ (٩٤٢م) بإشارة من ولي عهده الحكم. وقد اتخذ القالي من الأندلس وطنًا ثانيًا له، إذ قضى فيها بقية حياته حتى وفاته سنة ٣٥٦ هـ (٩٦٦م)، وفي قرطبة ألف كتابه «الأمالي والذيل والنوادر» ومعجمه اللغوي الكبير «البارع» الذي ضاهى به معجم «العين» للخليل بن أحمد، وكان له مجلس أسبوعي يعقده كل خميس في جامع ضاحية الزهراء بقرطبة، وكان يملي فيه ما جلبه من مادة بالغة الضخامة من اللغة ودواوين الشعر القديم ونوادر الأخبار. وتكونت حول أبي علي حلقة هائلة الاتساع من طلبة العلم، والحقيقة أن كثيرًا من المواد اللغوية والشعرية التي قدم بها هذا العالم البغدادي كانت معروفة من قبل، إذ أدخلها الأندلسيون الراحلون إلى المشرق، ولكن مكانة الرجل في دقته وضبطه وصحة رواياته كانت بمثابة التوثيق النهائي لكل تلك المواد، وبفضل القالي تأصلت الدراسات اللغوية، وتكونت من تلاميذه مدرسة تهتم بالتراث العربي القديم، ويصبح للأجيال التالية من مواصلي جهودها مكانة لا تقل عن أرقى مدارس المشرق في ذلك المجال.

وكما استقدم عبدالرحمن الناصر أبا علي القالي في أوائل القرن الرابع فإننا نرى كيف قام المنصور بن أبي عامر بعد ذلك بنصف قرن باستقبال عالم بغدادي آخر، هو صاعد بن الحسن المعروف باللغوي في سنة ٣٨٠هـ (٩٩٠م). وفي قرطبة ألف

صاعد كتابه «الفصوص» الذي نافس به كتاب «الأمالي»، وهو لا يقل عنه قيمة في حفوله بالمادة اللغوية والشعرية القديمة.

(٩)

كثيرًا ما أثار الباحثون للتراث الأندلسي قضية مدى الأصالة في هذا التراث ومدى تأثير البيئة في تميز الأندلس بشخصية مستقلة، ومال أكثر الدارسين في المشرق إلا أن الأندلس لم تختلف حضاريًا وثقافيًا عن سائر الأقطار المنتمية إلى عالم العروبة والإسلام، وأن الأندلسيين إنما كانوا تلاميذ للمشارقة، وحضارتهم ليست إلا امتدادًا لحضارة المسلمين في الشرق. وحينما يأتي الحديث عن الأدب الأندلسي فإن المقولة الشائعة هي أنه مجرد محاكاة لأدب المشرق: يحتذون نماذجه ويسيرون في أثره، وتتكرر هذه المقولة في ما يتعلق بسائر ألوان الثقافة الأخرى.

على أن التعمق في بحث هذا الموضوع يفضي بنا إلى أن نرى في تلك المقولات نظرة سطحية لا تنفذ إلى لب القضية، وإذا كان تقليد المشارقة ومحاكاتهم قد يصح إلى حد ما في الحكم على الثقافة الأندلسية خلال القرن الأول من حياة الأندلسيين في ظل الإسلام، أي حتى نهاية القرن الثاني الهجري، فإن الأمر يختلف في تقويم النتاج الفكري والحضاري في ما بعد تلك الحقبة، إذ لا نلبث أن نرى بوادر للأصالة والابتكار تطل علينا خلال القرن الثالث الهجري، وهو الذي عمل فيه أهل هذه البلاد على استكمال تكوينهم الثقافي عن طريق رحلاتهم الدؤوبة إلى مختلف حواضر المشرق، أي أن هذا القرن يعد مرحلة انتقالية كان عليها أن تفضي إلى اكتمال الشخصية الأندلسية في القرن التالي.

ويمثل هذه المرحلة عدد من أعلام الثقافة الأندلسية يبدو فيهم الطموح إلى التميز والتفرد في هذه الفترة المبكرة. ومن أول هؤلاء عالم موسوعي الثقافة لم يدع مجالاً من

مجالات الفكر إلا كتب فيه، وهو عبدالملك بن حبيب الإلبيري (المتوفى سنة ٢٣٨هـ/٨٥٢ م)، وهو فقيه مالكي لم يلحق إمام أهل المدينة، وإنما درس في المشرق على بعض تلاميذه المدنيين والمصريين. وقد كان من تآليفه في مجال الفقه كتاب «الواضحة» التي أصبحت من أهم الكتب الأساسية في الفقه المالكي على مستوى العالم الإسلامي، ويقول ابن حزم عن هذا الكتاب إن له لدى أهل إفريقية «الطيران الحثيث» إشارة إلى ذيوعه وعناية طلبة الفقه بها خارج الأندلس، وكان ابن حبيب أيضًا أول مؤلف أندلسي يعالج الكتابة التاريخية. ولم يبق من «تاريخه» إلا مختصر يبدو أنه كان أملاه على بعض تلاميذه، وفيه يتعرض لأول مرة لفتح المسلمين للأندلس وللسنوات الأولى من تاريخ البلاد في ظل الإسلام، ويتبين لنا من فحص هذا المختصر أن قيمته العلمية محدودة، ولو أن حكمنا هذا ليس قاطعًا بسبب ضياع أصل الكتاب. ومع ذلك فإن ما يحملنا على الإعجاب بهذا الجهد المبكر للفقيه الأندلسي، هو أنه من أول المحاولات لكتابة تاريخ عالمي شامل منذ بداية الخليقة وسير الأنبياء والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي والأموي حتى فتح الأندلس، وذلك قبل أن يكتب الطبري تاريخه الكبير بنحو نصف قرن. وكان لابن حبيب إلى جانب كتابيه في الفقه والتاريخ مختصر آخر في الطب يعد من أول ما كتب في هذا الموضوع في عالم الإسلام.

وخلال القرن الثالث أيضًا يبرز جهد عالم أندلسي آخر في مجال تفسير القرآن وفي الحديث النبوي، ونعني به (بقي بن مخلد المتوفى سنة ٢٧٦هـ/٨٨٩ م). أما في التفسير فله كتاب كبير لم يصل إلى أيدينا، وإن احتفظ بعض المصادر المتأخرة بنقول منه، ويقول الإمام ابن حزم عن هذا الكتاب إنه يضاهي تفسير الطبري في حجمه (البالغ ثلاثين مجلدًا) وإنه لا يقل قيمة عن ذلك التفسير. أما في ميدان الحديث النبوي فإن (بقي بن مخلد) كان صاحب الفضل في إدخال هذا العلم إلى الأندلس متحديًا فقهاء قرطبة الذين تمالأوا عليه وحرضوا عليه العامة حتى كادوا يفتكون به، وكان

(بقي) قد قام برحلتين إلى المشرق قضى فيهما أربعًا وثلاثين سنة وأخذ عن عدد هائل من الشيوخ ولا سيما من علماء الحديث، وفي الأندلس ألف كتابًا في هذا العلم يصفه ابن حزم أيضًا بأنه في مرتبة صحيحي البخاري ومسلم وأنه التزم في اختياره للأحاديث بشروطهما، وكان من مظاهر الأصالة في هذا المجموع من الأحاديث النبوية أنه يجمع بين كونه مسندًا ومصنفًا في الوقت نفسه، والمسند في اصطلاح علماء الحديث هو ما رتبت فيه الأحاديث على أسماء الرواة من الصحابة، والمصنف هو ما كان الترتيب فيه على أبواب الفقه.

وفي مجال الفن الشعري نلتقي بشخصية يحيى بن الحكم الغزال الجياني، (ت٢٥٥هـ/٨٦٩ م) وهو شخصية متعددة المواهب، كان شاعرًا ومؤرخًا ومنجمًا، وإليه عهد الأمير عبدالرحمن بن الحكم بسفارة إلى بلاط الملك البيزنطي في القسطنطينية، وفي رحلته اتصل في العراق بالشعراء المحدثين، أما شعره فنلاحظ فيه تأثرًا بخمريات أبي نواس وبزهديات أبي العتاهية، ولكنه مع ذلك يبدو مجددًا في العديد من تشبيهاته المبتكرة وفي توليده للمعاني على نحو ما سنراه لدى ابن الرومي، كما نجد له في مثل هذا الزمن المبكر شعرًا فلسفي الطابع يشبه ما نجده لدى أبي العلاء المعري الذي أتى بعده بقرنين من الزمان.

حتى في مجال العلوم لم تخل الأندلس خلال القرن الثالث من محاولات طموحة تبشر بما ستبلغه هذه البلاد من نهضة علمية كبيرة، وقد بدأ اهتمامهم بهذا الجانب المعرفي منذ أن عهد عبدالرحمن بن الحكم الأوسط إلى الشاعر القاضي عباس بن ناصح الثقفي بالقيام برحلة إلى العراق لكي يأتي إليه بما ترجم في المشرق وما أُلِّف من «كتب الأوائل» أي كتب العلوم بمختلف أنواعها، وسرعان ما ظهرت نتيجة هذا الاهتمام متمثلة في شخصية (عباس بن فرناس المتوفى سنة ٢٧٤هـ/٨٨٧ م) وكان إلى جانب كونه شاعرًا وموسيقيًا وعروضيًا من أول من يعدون في طليعة المشتغلين بالعلوم

في الأندلس في مجالات الطبيعة والكيمياء والفلك، إذ كان أول من استنبط صناعة الزجاج من الحجارة، وصنع أنواعًا من الساعات لحساب الوقت، وأنشأ قبة سماوية صور فيه بنية السماء بنجومها وغيومها وبروقها ورعودها وغير ذلك من المخترعات، وهو أول من قام بمحاولة للطيران في الجو، وإذا كانت هذه المحاولة لم تتوج بالنجاح الكامل فإن مما يذكر له هو أنه أول من فكر على أساس علمي في مثل هذا المشروع الجريء.

رأينا في عرضنا لجهود هذه الشخصيات من أهل القرن الثالث الهجري كيف استثمر الأندلسيون ما أخذوه عن المشرق من علوم وآداب وفنون في تحقيق منجزات تتسم بمحاولة التجديد والابتكار. وكانوا في نقلهم ذلك الزاد الثقافي المشرقي لا يأخذونه على علاته، بل كان عملهم انتقائيًا، أي يختارون من مكوناته ما يلائم مجتمعهم ويلبي حاجاتهم، ويرفضون ما يرون فيه خطرًا أو إضرارًا بتماسك كيانهم الاجتماعي.

ومهدت جهودهم خلال هذا القرن للوثبة الهائلة التي وافقت القرن الرابع الهجري، وهو الذي يعد عصر النهضة الكبرى في مختلف مجالات الحياة، صحيح أن هذه النهضة لم تنفرد بها الأندلس، بل شملت مختلف الأقطار الإسلامية في المشرق، غير أن الفرق بين النهضتين هو أنها في المشرق وافقت ضعفًا سياسيًا متزايدًا، إذ تفككت وحدة الدولة، واستقلت معظم ولايات الخلافة، ولم يعد للخليفة العباسي إلا سلطة شكلية مظهرية، إذ كان واقعًا تحت سلطان ملوك البويهيين، وواكبت هذا الضعف السياسي ألوان من الفساد الاجتماعي والتدهور الاقتصادي، أما في الأندلس فقد كانت النهضة شاملة في كل الميادين، فقد بلغت الأندلس أوج قوتها السياسية والعسكرية، ورقيها الاقتصادي، ونضجها الثقافي. وكان ذلك بفضل ثلاثة من حكام البلاد، كان أولهم الخليفة عبدالرحمن الناصر لدين الله الذي امتد حكمه طوال النصف الأول من القرن الرابع (٣٠٠-٣٥٠هـ/٩١٢-٩٦١م) وهو يعد أفضل من حكم البلاد

على امتداد تاريخها الإسلامي، وأما النصف الثاني من هذا القرن فيتقاسم الحكم فيه الخليفة العالم الحكم المستنصر (٣٥٠-٣٦٦هـ- ٩٦١-٩٧٦م) والمنصور محمد بن أبي عامر (٣٦٧-٣٩٢هـ/ ٩٧٧-١٠٠٢م). وحكمهما يعد امتدادًا لخلافة الناصر، وخلاله واصلت الأندلس مسيرتها متحولة إلى أعظم دول الغرب الإسلامي وأرقى دول أوروبا على حد سواء.

وكان هؤلاء الحكام الثلاثة مع كونهم رجال دولة من الطراز الأول من أكثر حكام المسلمين عناية بالثقافة وإغداقًا على العلماء من كل نوع، ويعد ثانيهم الحكم المستنصر أعظمهم جهودًا في هذا الميدان، وقد ضُرب المثل بخزانة كتبه التي بلغ عددها قرابة نصف مليون كتاب، وكان له وكلاء في شتى مدن المشرق يمدونه بكل طريف من الكتب، وعني الحكام الثلاثة بعمران بلدهم، فبنى أولهم عبدالرحمن الناصر وثالثهم المنصور العامري ضاحيتين في قرطبة هما الزهراء والزاهرة كانتا آية في فخامة العمارة، وأصبحت قرطبة بهما وبغيرهما من المنشآت أعظم مدن القارة الأوروبية وأحفلها بروائع ألوان الفنون.

ومن العسير أن نعدد مظاهر نضج الشخصية الأندلسية في مجالات الحضارة، ولذلك فإننا سنكتفي بذكر بعضها مما لا يتسع المقام لأكثر منه.

(١٠)

من أولها أن الأندلس بلغت حدّ ما يمكن أن نسميه «الاكتفاء الذاتي» الثقافي، فلم يعد طلبة العلم فيها بحاجة إلى التردد على حواضر المشرق للتلمذة على علمائه، وكانت الرحلة إلى الشرق قبل ذلك ضرورية للتصدر للتعليم. أما خلال هذا القرن فإننا نشهد عددًا كبيرًا من العلماء لم يغادروا وطنهم، بل اكتفوا بما قرأوه على أساتذتهم الأندلسيين، ومع ذلك فقد قدرت لهم مكانة كبيرة اعترف بها المشارقة أنفسهم. ونذكر

مثالاً لهؤلاء الأديب القرطبي ابن عبد ربه (توفي سنة ٣٢٨هـ/٩٤٠م) صاحب الموسوعة الأدبية (العقد الفريد) التي تضاهي كتب الجاحظ وابن قتيبة، وبه أثبت هذا الأديب الشاعر أن الأندلسيين قد استوعبوا خير ما في الثقافة الأدبية الشرقية.

ومن مظاهر هذا النضج طموح الأندلسيين إلى معارضة كتب المشارقة، فإذا كان محمد بن داود الإصبهاني قد ألف كتابه «الزهرة» في مائة باب يحتوي كل باب منها على مائة بيت من المختارات الشعرية فإن الأديب القرطبي ابن فرج الجياني يؤلف في معارضته كتاب «الحدائق» في مائتي باب، وفي كل باب مائتا بيت كلها من أشعار الأندلسيين، أي أن الكتاب يحتوي على أربعين ألف بيت، وهو قدر كبير يدل على وفرة المحصول الشعري لأهل الأندلس حتى القرن الرابع، وإذا كان ابن أبي عون البغدادي (المتوفى سنة ٣٢٢هـ/٩٣٤م) قد وضع كتابه «التشبيهات» في شعر المشارقة فإن (رسيلة ابن الكتاني) الطبيب القرطبي يؤلف بعده بقرن (توفي في نحو سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م) كتابًا بنفس العنوان ليبرز براعة شعراء الأندلس في هذا الفن. وتتكرر الظاهرة بعد ذلك بقرن، إذ نجد أبا منصور الثعالبي (ت سنة ٤٢٩هـ/١٠١٨م) يؤلف كتابه «يتيمة الدهر» موزعًا تراجم الشعراء ومختارات من أشعارهم على بيئات العالم العربي من خراسان إلى الأندلس، فيعارضه ابن بسام الشنتريني (ت سنة ٥٤٢ هـ/١١٤٨م) بكتابه «الذخيرة» ولكنه يقصر مادته على شعراء الأندلس وكتّابها فقط. وفي مصر يؤلف ابن دحية الكلبي البلنسي (ت سنة ٦٣٣هـ/١٢٣٦م) – وهو مهاجر أندلسي إلى المشرق – كتابه «المطرب من أشعار أهل المغرب» معبرًا عن قوميته الأندلسية ومفاخرًا المشارقة بروائع أشعار الأندلسيين. وكأنما أصبحت لدى هؤلاء عقدة التفوق على المشرق في كل مجالات الأدب.

وقد كان العالم المشرقي القادم إلى الأندلس يحظى من حكامها وأهلها بإجلال عظيم، كما نرى في استقبالهم (لأبي علي القالي) في عهد عبدالرحمن الناصر، غير أن

الأمر اختلف في النصف الثاني من القرن الرابع، إذ تعرض (صاعد البغدادي) حينما قدم على (المنصور بن أبي عامر) لامتحان عسير من جانب العلماء والشعراء الأندلسيين الذين لم يغادروا وطنهم قط، وعلى الرغم من مكانة كتابه «الفصوص» فإن أدباء الأندلس وعلماء اللغة فيها استقبلوه بلاذع النقد. حتى كتاب أبي علي القالي (الأمالي) الذي أجمع العلماء على الإشادة به لم يسلم من نقد العالم اللغوي (أبي عبيد البكري ت٤٧٦هـ/١٠٨٣م) الذي أفرد كتابًا كاملاً لما سماه «التنبيه على أوهام أبي علي»، ولو أنه كان ملتزمًا في هذا الكتاب بأدب الحوار، ولم يمنعه نقده للكتاب من الثناء عليه والإشادة بفضله، ونجد مثل ذلك في نقد (ابن السيد البطليوسي ت٥٢١هـ/١١٢٧م) لكتاب (أدب الكتّاب) لابن قتيبة في أثناء شرحه لهذا الكتاب بعنوان «الاقتضاب».

في المظاهر السابقة نرى شواهد على هذه القومية الأندلسية التي كان اعتزاز أهل الجزيرة بها مستمرًا لم ينقطع أبدًا منذ القرن الرابع بحكم إحساسهم بالتفوق على بلاد الشمال الأفريقي، بل وعلى المشرق أيضًا. ومما يصور هذا الإحساس رسائل ابن حزم القرطبي وأبي الوليد الشنقدي (ت٦٢٩هـ/١٢٣٢م) و(ابن سعيد المغربي ت٦٨٥هـ/١٢٨٦م) وكلها في التمدح بفضل الأندلس والفخر بمنجزات أهلها.

ولعل خير ما تتمثل فيه أصالة الأدب الأندلسي وما قدمه من تجديد فيه ابتكارهم لفنين شعريين أصبح للمشارقة بهما ولع شديد، فعملوا على تقليد الأندلسيين فيهما، وهما التوشيح والزجل. ويرجع الفضل في ابتكار الموشح لشاعر عاش في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، هو (مقدم بن معافى القبري)، ثم نظم فيه شعراؤهم حتى أواخر دولة الإسلام في البلاد. ولعلنا نذكر موشحة ابن الخطيب الغرناطي (ت٧٧٦هـ/١٣٧٤م) التي توالت معارضاتها حتى القرن العشرين حينما نظم أمير الشعراء أحمد شوقي على منوالها أندلسيته بعنوان «قصر قريش». ويعد فن التوشيح

بما فيه من تنويع في العروض والقوافي أهم محاولة للخروج بالفن الشعري العربي من رتابته التقليدية قبل تجربة شعر التفعيلة في منتصف القرن العشرين، وأما الزجل فقد كان محاولة أكثر جرأة، إذ تتمثل في صناعته ما قام به أهل الأندلس من الارتفاع بلغة العامة إلى مجال الفن الشعري الراقي، وقد تلقف المشارقة هذا الفن الجديد فنظم فيه شعراء كل قطر عربي بعاميته الخاصة، وما زال هذا الفن الشعبي مسايرًا للشعر المنظوم بالفصحى في كل أنحاء الوطن العربي.

وإنما ضربنا بعض الأمثلة على ابتكارات الأندلسيين في ميدان الأدب، ويمكن أن نضيف إلى ذلك نتاجهم في سائر ميادين الفنون والعلوم، حيث برزت شخصيتهم المتميزة، وإن كان ذلك في إطار الثقافة العربية الإسلامية التي ربطت بين أقطار وطننا العربي في وحدة جامعة إلا أنها سمحت بتعدد الهويات في الوقت نفسه.

ففي مجال فن الموسيقى والغناء كان للأندلسيين فيهما مذهب خاص هو استمرار للمدرسة التي أوجدها في شبه الجزيرة زرياب تلميذ إسحاق الموصلي، وهي موسيقى تركت بصماتها الباقية حتى اليوم في بلاد المغرب العربي، وكذلك في الغناء الإسباني القديم كما أثبت هذا التأثير خوليان ريبيرا Julian Ribera في دراسته لموسيقى «مدائح مريم العذراء» (Las Cantigas de Santa Maria) للملك الإسباني ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم. وما زال تأثير هذه الموسيقى وما يرتبط بها من غناء في هذا اللون المعروف باسم «الغناء العميق» (El Cante Jondo) أو «الفلامنكو» (El Flamenco) الذي تميزت به منطقة «الأندلس» في جنوب البلاد.

وفي ميدان العمارة كان للأندلسيين طرز متعددة كان لهم فضل ابتكارها، وهي تجمع بين عناصر شرقية وبيزنطية ورومانية في اتساق رائع. وتنوعت اتجاهاتهم المعمارية بتعاقب العصور، فهناك فن عصر الخلافة الذي يتجلى في مسجد قرطبة الجامع وفي مدينة الزهراء التي يعمل الأثريون الإسبان على ترميم جزء كبير منها، وفن

عصر الطوائف الذي تقوم قصور بني عباد بإشبيلية شاهدًا عليه، وفن عصر الموحدين بنموذجية الماثلين في مئذنة مسجد إشبيلية الجامع المسماة بـ «الدوارة» (La Giralda)، وفي «برج الذهب» (La Torre de Oro) على ضفة الوادي الكبير في إشبيلية أيضًا، وفن دولة بني الأحمر الذي يعد من أروع نماذجه «قصر الحمراء» La Alhambra، وأخيرًا «فن المدجنين» (El arte Mudejar) الذي يجمع بين عناصر إسلامية ومسيحية، وهو شائع في كل أنحاء إسبانيا، بل إن الإسبان نقلوه إلى مستعمراتهم في أمريكا اللاتينية، ومن أجمل نماذجه كنائس طليطلة Toledo وتيروال Teruel وسهلة بني رزين El Albarracin.

وفي ميدان العلوم يطول بنا الحديث لو تناولناها علمًا علمًا من الرياضيات إلى الفلك إلى الفلاحة إلى الطب، ويكفي أن نشير هنا إلى الأبحاث التي اضطلعت بها المدرسة الاستشراقية البرشلونية التي تخصصت في دراسة جهود الأندلسيين في ميدان العلوم وما نقل منها إلى اللاتينية واللغات الأوروبية مما كان أساسًا قامت عليه النهضة الأوروبية في هذه المجالات.

وقد كان عميد هذه الدراسات المستشرق الراحل ميَّاس بايّكروسا Millás Vallicrosa، وتلميذاه جوان بيرنيت Joan Vernet وخوليو سامسو Julio Samsó اللذان أثريا هذاالجانب بأبحاث رائعة بالغة القيمة، كذلك يستحق التنويه في مجال جهود الأندلسيين العلمية كتاب المستشرق الإسباني انخل جونثالث بالنثيا Ángel González Palencia «تاريخ الفكر الأندلسي» الذي ترجمه أستاذنا الدكتور حسين مؤنس رحمه الله، كذلك المجلد الضخم الذي أشرفت على نشره الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي بعنوان «تراث الأندلس» (The Legacy of muslim Spain)، وقد اشترك في إعداد أبحاثه أكثر من خمسين عالمًا عالج كل منهم جانبًا من جوانب هذا التراث في حدود تخصصه.

وأخيرًا لا أجد في ختام هذا الحديث خيرًا من عبارة للشاعر الغرناطي الكبير (فيديريكو غرسيه لوركا) قالها في حوار له مع أحد الصحفيين وهو في آخر سني حياته (سنة ١٩٣٦). وكان الصحفي قد وجه إليه هذا السؤال:

– هل ترى أن تسليم مفاتيح غرناطة كان عملاً موفقًا؟

(يقصد استسلام غرناطة الذي كانت رمزًا له تسليم آخر ملوكها المسلمين أبي عبدالله مفاتيح المدينة للملكين الكاثوليكيين).

فكان جوابه:

– بل كانت لحظة مشؤومة، وإن كانوا يرددون عكس ذلك في مدارسنا! لقد فقدنا منذ هذه اللحظة حضارة جديرة بالإعجاب... فقدنا شعرًا وفلكًا وعمارة وفنًا ورهافة حس لا مثيل لها في العالم... لكي يتحول بلدنا بعد ذلك إلى مدينة فقيرة جبانة... بلد تضطرب فيه أسوأ البرجوازيات الإسبانية!

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس

أ.د. محمود علي مكي

يقدم الباحث في ورقته عرضًا مجملاً لتاريخ الأندلس وإسهاماته الثقافية والحضارية، وفي حديثه عن تاريخ الأندلس، يقسم هذا التاريخ إلى ثلاث مراحل رئيسة: المرحلة الأولى: وهي التي بسط الإسلام فيها نفوذه على جل شبه الجزيرة الإيبيرية وتمتد من عام الفتح ٧١١م حتى سقوط طليطلة عام ١٠٨٥، وتشمل مرحلة الخلافة ومرحلة ملوك الطوائف، أما المرحلة الثانية فتمتد بين عامي ١٠٨٥ و١٢١٢ وفيها كانت الأندلس تضم دولتي المرابطين والموحدين، وخلالها كان هناك توازن بين القوتين الإسلامية والمسيحية، مع أن كفة المسيحية هي الأرجح بشكل مطرد، ويمكننا أن نلحق بهذه الفترة أربعة عقود أخرى سقطت فيها كبرى القواعد الأندلسية نتيجة لهزيمة العقاب (١٢١٢ – ١٢٤٥)، أما الفترة الثالثة فتمتد ما بين عامي ١٢٤٥ و١٤٩٢ وهي الفترة التي كانت فيها دولة الأندلس تقتصر على مملكة غرناطة حتى سقوطها في أيدي الملوك الكاثوليك عام ١٤٩٢.

والجزء الثاني من هذا البحث يتناول التاريخ الثقافي والحضاري للأندلس وآثاره على المشرق العربي والغرب المسيحي، ويلفت الباحث الانتباه إلى أن التاريخ الحضاري للأندلس لم يكن مواكبًا للتاريخ السياسي، فإذا كانت دولة الأندلس قد سارت بعد القرون الأربعة الأولى في طريق التدهور والانحدار حتى النهاية المحتومة، فإن منجزات الأندلس في ميدان الحضارة والثقافة ظلت مستمرة ومتنامية حتى في عهد «المدجنين» وعهد «الموريسكيين» الذين يمثلون آخر عهد للمسلمين في الأندلس.

وعلى الرغم من أن الحضارة الأندلسية نبعت من المشرق إلا أنها أظهرت بوادر الأصالة داخل حدود الثقافة الإسلامية، ومن بين مظاهر الأصالة ما يلي:

– قضية التهجين العرقي واللغوي الذي ميز مجتمع الأندلس، والدور الذي لعبه المستعربون المسيحيون في المجتمع الإسلامي وإسهامهم الحضاري في نمو المجتمع المسيحي في الشمال.

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «التاريخ والحضارة في الأندلس».

– الدور الذي لعبته المرأة الأندلسية في المجتمع، ويبدو أن المرأة الأندلسية كانت تتمتع بقدر من الحرية أكثر من المرأة الشرقية.

– ومن أهم ما يميز المجتمع الأندلسي عناية المسلمين بالريف وبالإعمار الزراعي، وهنا نذكر أن الرومان ومن بعدهم القوط كانوا يوجهون اهتمامهم على المدن الكبرى، وبعض هذه المدن يدين بنشأتها لهم مثل سرقسطة وطركونة وبرشلونة وطليطلة وإشبيلية وقرطبة وبلنسية، أما المسلمون ففوق اهتمامهم بتلك المدن وتطويرها فقد اهتموا بالريف والحواضر التي أصبح بعضها اليوم من كبريات العواصم مثل مرسية والمرية والبسيط وبطليوس وقصرش، وبعضها الآخر مدن متوسطة مثل وادي الحجارة وقلعة أيوب ومدينة سالم ومجريط والجزيرة الخضراء وجبل طارق وطريف وغيرها كثير مما لا يزال يحمل أسماءه العربية، وكان اهتمام المسلمين الأكبر بالريف وزيادة الرقعة الزراعية والعناية بطرق الري وشق القنوات وحفر الآبار واستخراج المياه الجوفية وإدخال محاصيل جديدة منها ما حمله الإسبان والبرتغاليون بعد ذلك إلى عالم الأمريكيتين الجديد، ولا أدل على حضارة المسلمين في هذا المجال من الأسماء العربية التي تحملها كثير من الأماكن الجغرافية.

ولعل من أهم ما ميز أهل الأندلس أن التسامح الذي عومل به المخالفون لعقيدة الإسلام كان يقابله تشدد بين المسلمين أنفسهم في التمسك بمذهب فقهي واحد هو المذهب المالكي الذي ظل سائدًا في الأندلس حتى نهاية عهد الإسلام، ولعل التفسير المقبول لهذا التشدد هو أن الأندلسيين في مواجهاتهم الدائمة مع المسيحية كانوا يشعرون بأنهم في أمس الحاجة إلى الوحدة السياسية والدينية، ومن هنا كانوا يرفضون أي انقسام مذهبي يؤدي إلى فرقة صفهم، ويبدو طريفًا أن هذه الوحدة المذهبية قد انتقلت من الأندلس إلى إسبانيا لدرجة أن إسبانيا كانت تعتبر نفسها حامية المذهب الكاثوليكي المسيحي بدءًا من القرن السادس عشر، وتصدت المسيحية الإسبانية بضراوة شديدة لكل حركات الإصلاح المسيحية مثل حركة إيراسموس ومارتين لوثر.

ومن بين مظاهر الأصالة في الأندلس كذلك استحداث فنين شعريين أصبح للمشارقة بهما ولع شديد ألا وهما التوشيح والزجل، وكذلك دورهم في مجالات العلوم المختلفة كالفقه والشريعة والطب والطبيعة وعلم الفلك وغيرها.

****

Literary Symposium
The Historical and Cultural Aspects in Al-Andalus

Dr. Mahmoud Ali Makki

"Summary"

The writer demonstrates the cultural history in Al-Andalus and its contribution, along eight (8) centuries in the human development by dividing this history into three major stages, dealt with in detail and complete illustration. It is called "Political History".

The paper points out to the cultural history showing the achievements of the Andalusian people in the civilization and cultural fields where the Islamic thought witnessed a great state of consciousness at the end of Al-Muahideen age in the first half of the 7th century AH. Here the writer talks about conquering Al-Andalus by Tariq Ibn Ziad and Musa Bin Nusyer in 92 AH – 711 AD, showing how the relation between the conquerors and natives according to the Islamic teachings at the top of which comes not to practice any power over the people of the Book to convert to Islam and to speak with them in a good manner.

The writer indicates some phenomena in the Islamic society in the Iberian peninsula, such as the interest of Muslims in agriculture and countryside, pointing to the difference between the Arab settlement and the Roman and Qutian settlements, which preceded the Islamic conquer.

The writer suggests that one of the most outstanding and remarkable features of the Andalusian society is the tolerance with the people of the Book despite the strict attitude of Al-Maliki doctrine (Madhab), which prevailed not only in Al-Andalus until the end of the Islamic state, but also all over Al-Maghrib until today.

In addition, the writer deals with other topics and issues such as the indigenuity of Andalusian literature with the creativity of two poetic arts, i.e. Al-Tawsheeh and Al-Zajal (التوشيح والزجل). whereas the Andalusians had the lion's share in music and singing, in addition to architecture, mathematics, medicine and astronomy.

The writer concludes by indicting the researches of Orientalist schools in Barcelona, which specialized in studying the Andalusian efforts in the field of sciences. The dean of this school was the latest Vallicrosa Millas and some of his students.

✷✷✷✷

Aspecto histórico y político de Al-Andalus

Por / Prf. Dr. Mahmud Ali Makki

Resumen

En este trabajo, el autor presenta un breve bosquejo de la historia de al- Andalus, su aportación a la cultura y la civilización. En la exposición histórica, se divide la presencia musulmana en la Península Ibérica en tres etapas. La primera, en que el Islam extiende su hegemonía sobre la mayor parte de la Península (de 711 a 1085 a 1212) cuando al-Andalus pasa a ser una provincia de los imperios africanos de Almorávides y Almohades. Es un periodo de precario equilibrio entre el poder musulmán y las fuerzas cristianas, pero con una supremacía cada vez más creciente de éstas últimas. A este periodo se pueden añadir las tres décadas siguientes (1212-1245) en que caen en poder de Castilla y Aragón las mayores capitales andalusíes reduciéndose la presencia islámica al pequeño reino de Granda. La tercera etapa es la que ocupa el reino nazarí (1245'1492) hasta la toma de Granada por los Reyes Católicos.

La segunda parte del trabajo trata de la aportación de los andalusíes a la cultura y la civilización tanto hacia el Oriente Árabe como por el Occidente Cristiano. Se advierte que la historia política de al-Andalus no coincide con la cultural, pues si los musulmanes pierden la hegemonía desde principios del siglo XII, su florecimiento cultural prosigue su ritmo creciente y es mucho lo que la España Cristiana tiene que aprender de los musulmanes, incluso de mudejares y luego de moriscos que pasan a ser subditos de segunda clase.

A pesar de que la cultura andalusí se deriva de Oriente, no deja de dar muestras de temprana originalidad que la distingue dentro de marco de la unidad cultural islámica.

Entre estas muestras, se señala el fuerte mestizaje étnico y lingüístico que caracterizó la sociedad andalusí, el importante papel de los mozárabes cristianos dentro de la sociedad musulmana y su contribución civilizadora al progreso de los reinos cristianos del norte.

Otra muestra: el papel activo de la mujer andalusí que, según parece, gozaba de más libertad que la oriental.

Si los romanos eran grandes constructores y a ellos se debe la fundación de las metrópolis más importante de la Península, los árabes supieron mantener y aun mejorar las condiciones de estas grandes urbes y añadir otras de creciente desarrollo como Murcia, Almería, Albacete, Guadalajara, Cáceres, Madrid y Medinaceli. Pero lo que más llama la atención es el interés dedicado a las zonas rurales manifestado en el empleo de nuevos sistemas de irrigación aplicados en riente, la sabia explotación de nuevos cultivos que los conquistadores españoles y portugueses trasladarían después al Nuevo Mundo. Prueba de la creación de nuevos asentamientos y poblaciones rurales es la abundancia de nombres de origen árabe que llevan hasta el día de hoy muchos topónimos en toda la geografía ibérica.

Orta característica del Islam andalusí es la adhesión exclusiva de la población a una sola escuela jurídica, en este caso la malikí y la no admisión de otras, aunque fueran en el marco de la ortodoxia sunní, mientras que en Oriente podían convivir varias escuelas, sin que esto afectara la cohesión socio-religiosa. La razón de este fenómeno es que los andalusíes, en su constante enfrentamiento con la Cristiandad peninsular, identificaban la unidad política con la religiosa y por ello rechazaron cualquier escisión sectaria como peligro que amenazaba su integridad social y religiosa. Parece que este concepto de la unicidad político-religiosa pasó de al-Andalus a la España católica que, a partir del siglo XVI, era el paladín de la Cristiandad frente al Islam representado por el Imperio turco-otomano. La iglesia española, máxima defensora del catolicismo, se oponía férreamente a todos los intentos de reforma preconizados por Erasmo y Martín Luther. Los

brotes de protestantismo que comenzaron a asomarse en Sevilla y en Valladolid fueron tan combatidos y perseguidos por el Santo Oficio como los sospechosos de musulmanes o de judíos.

Entre otras muestras de originalidad con que al-Andalus ejerció una gran influencia en Oriente y Occidente, se cita la invención de la poesía estórica (la muwassaha y el zéjel) y la labor de los andalusíes en los terrenos de los estudios de jurisprudencia y de filología además de las ciencias exactas: medicina, física, astronomía y botánica.

✷✷✷✷

L'Histoire et la Civilisation en Andalousie

Dr. Mahmoud Ali Mekki

L'auteur présente un exposé complet de l'histoire de l'Andalousie et sa contribution culturelle et civilisatrice. Il divise l'histoire de l'Andalousie en 3 phases:

1ère phase : L'Islam a étalé son influence sur la plus grande partie de la péninsule ibérique (711-1085), cette époque comprend le temps du Califat et des rois des communautés (petits états).

2ème phase (1085-1212) l'Andalousie a abrité deux états: Les Almoravides et les Almohades, il y avait un équilibre entre les deux forces chrétienne et musulmane, bien que la balance penche du côté des chrétiens. On peut ajouter à cette phase 4 décennies qui ont connu la chute des grandes bases andalouses suite à la défaite du châtiment (1212-1245)

3ème phase (1245-1492) l'état andalous se limitait au royaume de Grenade jusqu'à sa chute en 1492.

La deuxième partie de cette recherche aborde l'histoire culturelle et la civilisation andalouse et son influence sur l'Orient arabe et l'Occident chrétien. L'auteur attire l'attention sur le fait que la civilisation andalouse n'accompagnait pas l'histoire politique. Si l'état andalous a commencé sa décadence après les 4 premiers siècles jusqu'à la fin, les réalisations de l'Andalousie sur le plan de la civilisation et de la culture ont continué et se sont dévéloppées jusqu'à l'époque des " domestiqués' et l'époque des maures qui représentent la dernière relation entre l'Andalousie et les musulmans.

Malgré le fait que la civilisation andalouse ait pris sa source en orient, elle a montré des premisses d'authenticité dans les limites de la culture islamique telles :

- L'insertion raciale et linguistique qui a caractérisé la société andalouse et le rôle des chrétiens arabophones dans cette société musulmane et leur contribution civilisatrice dans l'évolution de la siciété chrétienne du Nord.

- Le rôle joué par la femme andalouse dans la société, il parait que la femme andalouse jouissait de plus de liberté qu'en Orient.

- Parmi ce qui caractérise la société andalouse, l'attention accordée à la campagne et à l'infrastructure agricole par les musulmans. Il y a lieu de souligner que les romains et les goths après eux, s'intéressaient plus aux grandes villes Ce sont eux qui ont construit les villes comme saragosse, Tarragone, Barcelone, Seville, Cordoue, Tortosa et Valence.

Quant aux musulmans, en plus de leur intérêt pour ces villes et leur dévéloppement, ils se sont occupés de la campagne et des villages dont certains sont devenus maintenant de grandes capitales comme Murcie, Alméria, Alacète, Cacerés et d'autres villes moyennes comme Guadalajara, La Tour d'Eyyoub, la Ville de Salem, l'Ile verte, Gibraltar et autres qui portent des noms arabes. Les arabes s'intéressaient beaucoup à la campagne, ils augmentaient les surfaces cultivables, prenaient soin de l'irrigation, des canaux, des puits pour avoir l'eau souterraine, des semences nouvelles dont certaines ont été emportées par les portugais et les espagnols vers le monde nouveau des deux Amériques. La civilisation musulmane a laissé des traces visibles à travers les noms arabes que portent beaucoup de lieux géographique.

Ce qui singuliarise le mieux les andalous, c'est que la tolérance avec laquelle on traitait les non-musulmans était opposée à la rudesse avec laquelle se traitaient les musulmans eux-mêmes pour s’accrocher à la même doctrine malékite qui était restée maîtresse en Andalousie jusqu'à la fin de l'époque musulmane. L'explication plausible de cette rudesse, est que les andalous, dans leurs affrontements incessants avec les chrétiens avaient impérativement besoin de leur unité politique et religieuse et partout, ils refusaient toute division doctrinale qui pouvait

les désunir. Il y a une chose qui parait amusante, c'est cette unicité doctrinale qui de l'Andalousie, a atteint l'Espagne qui se considérait comme le défenseur du catholicisme depuis le XVIème siècle: le christianisme espagnol s'est opposé avec beaucoup de force aux mouvements réformistes chrétiens comme Erasme et Martin Luther.

Parmi les apports authentiques de l'Andalousie, deux genres poétiques, que les orientaux ont beaucoup appréciés ; ' Al Mouwachahat" et la poésie populaire, s'ajoute à cela bien sûr leur rôle dans les domaines de la théologie, de la Chariâ, de la médecine, de la nature de l'astrologie ..etc….

****

رئيس الجلسة:

الشكر الجزيل والوافر لأستاذنا الدكتور محمود علي مكي على ما قدم .. وفي الحقيقة لا نستطيع أن نختصر ثمانية قرون في خمس عشرة دقيقة، هذا أمر من الصعب تحقيقه.. لكنه استطاع بحكمته وبخبرته أن يقدم لنا خلاصات عن هذا التاريخ الأندلسي وعن الحضارة الأندلسية وشعرائها وعلمائها وأدبائها فجزاه الله كلّ الخير..

وننتقل الآن إلى الأستاذ الدكتور خوان مارتوس كيسادا. ليقدم ورقته فليتفضل مشكورًا..

****

ASPECTOS HISTÓRICOS Y CULTURALES DE AL-ANDALUS
(CULTURA Y CIENCIA)

Juan Martos Quesada
Universidad Complutense

Introducción: concepto de ciencia islámica medieval.

Cuando se habla de ciencia islámica medieval es conveniente traer a colación algunas de sus características básicas[1] ; en primer lugar, que en los comienzos del Islam se distinguía perfectamente entre "ciencias islámicas" (lengua –adab, luga-, derecho –fiqh y hadiz- y teología – din-) y el resto de las denominadas ciencias, llamadas "ciencias de los antiguos"[2] en donde los árabes siguieron, en general, la clasificación aristotélica[3] que, a grandes rasgos, dividía la Filosofía o conocimiento en Filosofía teórica y práctica; la Filosofía teórica se dividía en Filosofía primera o Metafísica, Filosofía media o Matemáticas y Filosofía inferior o Física; por su parte, la Filosofía práctica comprendía la Ética, Economía y Política; la Lógica se consideraba un saber metodológico y la Retórica y Poética pertenecían a la creación. Junto a estas ciencias o sabidurías aparecían las artes, que, en general, se refería al saber hacer concreto: curar dolencias, construir máquinas, cultivar plantas y animales, hacer edificios, etc.

---

1 - Acerca de las características de la ciencia islámica, véase P. HOODBHOY, El Islam y la ciencia, Barcelona, 1998.

2 - Éste es el título que J. SAMSÓ ha puesto a su magnífica obra sobre la ciencia en al-Andalus: La ciencia de los antiguos e al-Andalus, Madrid, 1992.

3 - Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, El islam de al-Andalus, Madrid, 1996, pág. 413.

Algunas de estas artes lograron teorizarse con el tiempo, como la Medicina o la Farmacia y otras no. Por tanto, al referirnos a la ciencia andalusí, nos estaremos refiriendo a dos grandes bloques : el matemático-astronómico (que comprendía las Matemáticas, la Astronomía, la Astrología, la Geografía y la Física) y el médico-biológico (que abarcaba la Medicina, la Farmacología, la Botánica y la Agricultura).

En cuanto al desarrollo científico en al-Andalus, al menos tres grandes características deben ser consideradas; la primera es que la aparición del saber científico y su desarrollo en la España musulmana es bastante posterior al nacimiento y desarrollo en el Oriente musulmán(4) : Bagdad está en pleno florecimiento cuando, a comienzos del siglo IX, Córdoba empieza a engrandecer para llegar a su máximo esplendor, en la segunda mitad del siglo X, con sus últimos califas; por otra parte, el denominado "Siglo de Oro" de la ciencia oriental ya ha finalizado cuando en la Península la ciencia llega a su apogeo bajo los reyes de taifas, en el siglo XI.

Otra característica peculiar de la ciencia andalusí es la supervivencia- en sus inicios- de una discreta, pero interesante, cultura y ciencia latino-visigótico-mozárabe, que es predominante hasta, aproximadamente, mediados del siglo IX y que sobrevive hasta al menos el siglo XI(5) ; la ciencia andalusí va a beber de este sustrato científico cristiano hasta el proceso de orientalización de al-Andalus – y, por lo tanto, de la ciencia andalusí(6)- que se produce, sobre todo, entre el año 850 y el año 1031, fecha de la desaparición del califato omeya de Córdoba.

---

4 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, « Les Développements de la science arabe en Andalousie », en R. RASHED (dir.), Histoire des sciences arabes, París, 1997, I, págs. 271-300; J.Mº MILLÁS VALLICROSA, "Caracteres de la ciencia hispanoárabe", en Estudios sobre historia de la ciencia española, Madrid, 1991, págs. 23-42.

5 - Cf. J. VERNET, La ciencia en al-Andalus, Sevilla, 1986, pág. 11 y ss.

6 - Cf. J. RAMÍREZ DEL RÍO, La orientalización de al-Andalus, Sevilla, 2002.

Por último, otra característica del mundo científico hispanomusulmán es que, a partir del siglo XIII, se convierte en una plataforma ideal para transmitir a Europa los grandes conocimientos científicos venidos de Oriente, los cuales incluían los saberes griegos, persas e indios, junto a los conocimientos desarrollados en el Occidente musulmán(7) . El íntimo contacto de al-Andalus con los reinos cristianos del Norte logró aquí, como en menor medida en Sicilia, un desenvolvimiento de la transmisión de la cultura al mundo cristiano occidental europeo, que constituye uno de los fenómenos más singulares de la Historia Universal.

Dicho esto, es preciso, pues, pasar revista y analizar el desarrollo científico andalusí, entendido como una de sus grandes muestras culturales, en sus diversas etapas históricas: el periodo omeya (siglos VIII-X), el periodo de los reinos de taifas (siglo XI), la etapa de la hegemonías de los imperios almorávide y almohades (siglo XII) y el periodo de reino nazarí de Granada (siglos XIII- XV).

La ciencia en el periodo omeya de al-Andalus.

Como hemos dicho anteriormente, la ciencia en al-Andalus fue inicialmente cristiana, pero a partir de una fecha que se puede situar en el reinado de al-Hakam II (796-822) y con mayor seguridad a partir del momento en que ‘Abd al-Rahman II sube al trono (822-852), ésta es desplazada por los conocimientos traídos a al-Andalus por los viajeros, científicos y mercaderes que ha realizado la peregrinación a La Meca y han aprovechado el viaje para realizar estudios en las ciudades orientales por las que pasaban(8) . A ello hay que unir los

---

7 - Acerca de este tema, véase J. VERNET, La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978, y J. LOMBA, La raíz semítica de lo europeo, Madrid, 1997.

8 - Sobre los viajes con carácter cultural de los andalusíes a Oriente, véase J. MARTOS, “La formación de los juristas andalusíes de la época omeya fuera de sus fronteras: principales rutas de aprendizaje”, en Actas del IV Congreso Internacional de Civilización Andalusí. El Cairo, marzo 1998”, El Cairo, 1998, págs. 253-268.

conocimientos traídos por los musulmanes orientales que, llamados por los emires de Córdoba o por otras razones, acaban instalándose en al-Andalus.

Una de las pruebas más claras que tenemos acerca de la supervivencia de una tradición astronómica-astrológica de origen latino-visigótico, se encuentra en una obra alfonsí, el llamado *Libro de las Cruces*(9) . Este libro es una traducción castellana de una obra astrológica en árabe, de la que se han descubierto numerosos pasajes, entre los que se encuentran unos cuarenta versos de un poema didáctico de al-Dabbi, astrólogo de la corte del emir Hisham I (788-796)(10) , que se corresponde muy bien con el capítulo 57 del Libro de las Cruces alfonsí. Disponemos, pues, de un texto que es la fuente astrológica andalusí más antigua conocida y que, por otra parte, está documentado en una época en la que no existe evidencia alguna de que fueran conocidos en la Península, textos astrológicos orientales de origen indio, persa o griego. A esto hay que añadir que los textos conservados insisten en la idea de que el denominado sistema de cruces para hacer predicciones astrológicas era el antiguo sistema utilizado por los cristianos del Norte de África y al-Andalus, antes de que se introdujeran los método más modernos astrológicos provenientes de Oriente. De todo esto puede deducirse, por tanto, que El Libro de las Cruces representa una tradición del quehacer astrológico utilizada por los cristianos de al-Andalus, que fue tomada, utilizada y desarrollada por los astrólogos andalusíes.

Volviendo a campos más estrictamente científicos, de estos primeros tiempos de la ciencia andalusí, es necesario recordar al

---

9 - Cf. J. SAMSÓ, "La primitiva versión árabe del Libro de las Cruces", en J. VERNET (ed.), Nuevos estudios sobre Astronomía española en el siglo X, Barcelona, 1983, págs. 149-161.

10 - Cf. J. SAMSÓ, "The Early Development of Astrology in al-Andalus", en Journal for the History of Arabic Science, 3 (1979), págs. 228-243.

médico cordobés Ibn Yulyul[11] , autor, en el año 987, de una Historia de los médicos, obra en la que el autor manifiesta haber utilizado fuentes latinas y en donde se pone de relieve que la medicina andalusí se encontraba en manos de los cristianos, al menos hasta la época de ‘Abd al-Rahman III (912-661); nos dice textualmente:

“En al-Andalus se practica la medicina según uno de los libros de los cristianos que había sido traducido al árabe y que se titulaba “aforismos”, palabra que significa “suma” o “compilación”. Los cristianos eran qieines practicaban la medicina, pues en la época de ‘Abd al-Rahman b. Al-Hakam los musulmanes no eran duchos ni en esta ciencia ni en filosofía ni en geometría”[12] .

Así pues, no es extraño que de los seis médicos que cita Ibn Yulyul en su obra –que abarca desde la segunda mitad del siglo IX a principios del X-, cinco sean cristianos.

Pero el despegue y desarrollo científico árabe en al-Andalus comienza a hacerse palpable a partir de la segunda mitad del siglo IX. El proceso de orientalización iniciado por los primeros omeyas y los conocimientos traídos de Oriente por los viajeros andalusíes, convierten a Córdoba y a su mezquita, fundada en el año 786, en un centro de difusión cultural y, poco a poco, la Medicina, la Astronomía y las Matemáticas se introducen en la enseñanza superior que se imparte en las mezquitas o en casas particulares[13] . La biblioteca de al-Hakam II (961-976) dícese que llegó a contener casi 400.000 volúmenes, a la que hay que unir la existencia de numerosas

11 - Cf. I. GARIJO, “El tratado de Ibn Yulyul sobre los medicamentos que no mencionó Dioscórides”, en Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios I, ed. de GARCÍA SÁNCHEZ, Granada, 1990, págs. 57-70. esta misma autora ha editado y traducido la obra: I. GARIJO, Ibn Yulyul. Tratado octavo, Córdoba, 1992.

12 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 15.

13 - Sobre la enseñanza de las ciencias, véase J. MARTOS, “La enseñanza de las ciencias en el Islam”, en Homenaje al prof. Dr. D. Sinesio Gutiérrez Valdeón, Madrid, 2004, págs. 333-344.

bibliotecas de particulares. La Córdoba califal del siglo X se convirtió en un centro de atracción científico y cultural para todo el mundo medieval, en donde llamaba la atención los sistemas de refrigeración utilizado en las casas nobles, los juegos de luces proporcionados por las fuentes de mercurio, los juguetes mecánicos que dejaban absortos a los visitantes, la eficacia de los médicos, el saber de sus ulemas y alfaquíes, su parque zoológico con extrañas especies de animales, etc[14].

El desarrollo científico en la época del califato omeya se caracteriza por cinco aspectos, a saber: una renovación en la actuación astrológica, que tanta relevancia tuvo durante la época emiral; una continuidad en la colaboración entre judíos, mozárabes y árabes, cuyo signo más emblemático en este siglo X será el denominado Calendario de Córdoba; un auge de la Farmacología que alcanza tintes de autonomía con respecto a la que se desarrollaba en el Magreb y en el Oriente; el desarrollo de una práctica medicinal en donde la cirugía ocupa un lugar principal; y, por último, pero quizás lo más importante, la aparición de una auténtica escuela matemática-astronómica, alrededor de la figura de Maslama el Madrileño y sus alumnos que, no sólo da a conocer en el Occidente islámico los logros de al-Juwarizmi, sino que los sabe adaptar a la Península, iniciando un desarrollo matemático que será la base del gran auge de las Matemáticas que verá el siguiente siglo XI, ya en la época de los reinos de taifas.

Sin duda fue el emir ‘Abd al-Rahman II el gran promotor de la Astronomía en al-Andalus, que envió al poeta y astrólogo ‘Abbas b. Nasih (m. 884) a Oriente con la finalidad de que le comprara libros y trajera noticias de esta ciencia. Es en este ambiente en donde florece la figura de ‘Abbas b. Firnas (m. 887)[15] , que introduce las tablas astronómicas llamadas Sinhid, de tradición india. Ibn Firnas, hombre

14 - Cf. A. ARJONA CASTRO, Córdoba en la historia de al-Andalus, Córdoba, 2001; J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 41.

15 - Cf. E. TERÉS, “’Abbas b. Firnas”, en Al-Andalus, XXV (1960), págs. 239-249.

de gran relevancia en el siglo IX, no se trata de un científico auténtico, sino más bien de un cortesano dotado de una curiosidad enciclopédica –intentó volar, con escaso éxito- que puso las bases para que, ya en el siglo X para que otros astrónomos y astrólogos, como Ahmad y ‘Umar b. Yunus al-Harrani(16) trajeran a al-Andalus la obra del oriental Tabit ibn Qurrà, y particularmente su tratado sobre magia talismánica, una disciplina que se podrá de moda en el posterior siglo XI en la España musulmana.

La continuidad de colaboración científica entre cristianos, musulmanes y judíos sigue siendo una realidad palpable durante el siglo X, como lo demuestra la elaboración del Calendario de Córdoba (17) , calendario muy popular en su época, que contiene una de las primeras manifestaciones conocidas en al-Andalus de la Astronomía religiosa islámica. Compuesto durante el reinado de al-Hakam II, sus autores fueron el médico ‘Arib b. Sa‘id y el obispo mozárabe Recemundo; de esta cooperación surge una obra, un tanto rara, en donde, junto a los datos de Astronomía islámica ya mencionados, se encuentran referencia al santoral mozárabe y a prácticas agrícolas habituales en la Península.

En cuanto al desarrollo de la ciencia farmacológica, si bien ésta ya existía durante los tiempos emirales (recordemos a Ibn Yulyul), los farmacéuticos anteriores a ‘Abd al-Rahman III basaban sus conocimientos en la gran síntesis de la Farmacología helenística que fue la Materia Médica de Dioscórides, que los científicos andalusíes manejaban a través de la traducción árabe llevada a cabo por Esteban, hijo de Basilio, que no había logrado identificar los nombres de todos los medicamentos simples, limitándose a transcribir su nombre del

16 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, Op. cit. (1997), pág. 291.

17 - Cf. R.P.A. DOZY y CH. PELLAT, Le calendrier de Cordoue, Leiden, 1961 ; J. SAMSÓ y J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, « Algunas observaciones al texto del calendario de Córdoba”, en Al-Qantara, II (1981), págs. 319-344.

griego al árabe; esta situación cambió cuando llegó a Córdoba, desde Bizancio, hacia mediados del siglo X, un nuevo códice de la obra de Dioscórides que un monje griego llamado Nicolás, se encargó de traducir al árabe coordinando un equipo de traductores formado por médicos andalusíes, que lograron llevar a cabo una correcta traducción de esta gran obra farmacológica griega.

En este renovado ambiente farmacológico se formó el toledano Ibn Wafid (999-1074)[(18)] , que compone el Libro de los medicamentos simples (Kitab al-adwiya al-mufrada), libro que tuvo una gran repercusión entre sus contemporáneos e inmediatos seguidores en la medicina islámica, como lo prueba la gran cantidad de citas que lo mencionan. Su obra fue traducida al catalán y al latín en el siglo XII, en Toledo, y de ahí se difundió rápidamente por el mundo científico latino. No está de más que citemos otra obra muy conocida suya, el llamado Libro de la almohada (Kitab al-Wisad), escrito pensando en el libro de consejos que nunca debe faltar a la cabecera del paciente [(19)]

Paralelamente a este avance metodológico en la farmacología, se observa un cierto resurgir de la práctica médica por científicos árabes que, como ya hemos mencionado anteriormente, estaba en manos de mozárabes y judíos. La gran figura médica que destaca en la segunda mitad del siglo X es Abu-l-Qasim al-Zahrawi (936-1013)[(20)] , conocido en el mundo latino como Abulcasis; fue médico de tres califas, ‘Abd al-Rahman III, al-Hakam II y Hisam II. Escribió una auténtica enciclopedia médica titulada Libro de la disposición (Kitab al-Tasrif), conocida sobre todo por el capítulo que dedica a la cirugía,

---

18 - Cf. F. GIRÓN, Occidente Islámico Medieval, Vol. VIII de F.J. PUERTO (dir.), Historia de la Ciencia y de la Técnica , Madrid, 1994, pág. 27; J. VERNET, “Ibn Wafid”, en D.S.B., XIV, págs. 112-113.

19 - Cf. la traducción castellana de C. ÁLVAREZ DE MORALES, “El libro de la almohada” de Ibn Wafid de Toledo.(Recetario médico árabe del siglo XI), Toledo, 1980.

20 - Cf. M. AKHMISSE, Abulkassem, chirugien de Cordoue, Casablanca, 1997.

y que debió acabar alrededor del año mil. En realidad, el libro está confeccionado a la manera tradicional del momento: una introducción o capítulo de generalidades, un capítulo dedicado a los componentes del cuerpo humano, otro a la patología y a la terapéutica, el inevitable capítulo dedicado a los medicamentos simples, etc,, pero la gran novedad es que el capítulo treinta y último lo dedica a una especialidad novedosa y muy delicada en la medicina medieval islámica, la cirugía, iniciando en al-Andalus esta rama médica; acerca de la importancia de la cirugía y su desconocimiento, nos dice en su libro:

"... pensé que era bueno completarlo añadiendo este tratado que se refiere a las intervenciones quirúrgicas, ya que la cirugía no florece en nuestra tierra y en esta época, de tal manera que dicho saber está a punto de desaparecer, casi sin dejar huella. Quedan algunos restos de la misma en los escritos de los antiguos, pero son tantas las adulteraciones, llevadas a cabo por los copistas y tanto y tan graves los errores, que su significado se ha vuelto oscuro y su comprensión imposible..." [21]

Pero el gran acontecimiento científico, a nuestro juicio, del califato omeya andalusí, es la aparición y obra del matemático y astrónomo Maslama al-Mayriti y de su escuela. Maslama nació en Madrid y murió en Córdoba en el año 1007 [22]. Al margen de sus predicciones astrológicas –anunció la caída del califato con anterioridad-, su prestigio se debe a que supo traer y enseñar en al-Andalus las novedades revolucionarias en el campo matemático y

21 - F. GIRÓN, Op. cit., pág. 22

22 - Para una visión global acerca de las fuentes y bibliografía sobre Maslama, véase el artículo de M.C. ESCRIBANO y J. MARTOS, "Las matemáticas en al-Andalus: fuentes y bibliografía para el estudio del matemático y astrónomo árabe madrileño Maslama", en Estudios de Historia de las Técnicas, la Arqueología Industrial y las Ciencias. Actas del VI Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas. Segovia-La granja, 9-13 de septiembre de 1996, Salamanca, 1998, págs. 457-466.

astronómico de al-Juwarizmi, llegando a adaptar las tablas astronómicas de éste para Córdoba. Entre sus obras[23] , destacaremos el comentario que realizó al libro de Ptolomeo Planisferium y un tratado muy práctico sobre el astrolabio y su uso que, para al-Andalus, supuso el punto de partida de la tradición hispánica de los tratados de astrolabio[24].

Maslama el madrileño ha paso a la historia científica española y andalusí, además, por haber sabido crear una auténtica escuela de discípulos[25] , entre los que destacaron Ibn al-Saffar e Ibn al-Samh. Ibn al-Saffar (m. 1034)[26] es autor de un tratado sobre el astrolabio (Kitab fi-l-'amal bi-l-asturlab), que obtuvo un gran éxito y popularidad, ya que en el mismo se hacía una perfecta descripción de instrumento, pasando a continuación a mostras su uso sin entrar en engorrosas explicaciones teóricas. El también discípulo de Maslama Ibn al-Samh (m.1035)[27] es autor de unas tablas astronómicas, de un pequeño tratado de matemáticas comerciales y de una obra titulada Libro de las tablas de los siete planetas, que fue traducido al castellano en los siglos posteriores e incluido en los Libros del saber de Astronomía de Alfonso X el Sabio.

El desarrollo científico andalusí en la época de taifas.

Paradójicamente, el siglo XI andalusí, nacido de una tragedia política, la desaparición del califato omeya de al-Andalus, fue testigo de

---

23 - Sobre las obras de Maslama, cf. J. VERNET y M.A. CATALÁ, "Las obras matemáticas de Maslama de Madrid", en Estudios sobre historia de la ciencia medieval, Barcelona, 1979, págs. 241-271.

24 - Cf. J. SAMSÓ, Ciencia Musulmana en España, Madrid, 1997, pág. 12.

25 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), págs 75-80; en estas páginas se encuentran los principales nombres que se considera de la Escuela de Maslama.

26 - Cf. J. SAMSÓ,Op. cit. (1992), pág. 62 y ss.

27 - Cf. J. MARTOS, "El matemático andalusí Ibn al-Samh, posible autor de un manuscrito de aritmética depositado en El Escorial", en Anaquel de Estudios Árabes, XII (2001), págs. 429-442.

un florecer cultural y científico, que no se corresponde con la debilidad e inestabilidad política que tuvieron lugar a lo largo de estos años[28].

Efectivamente, los literatos, alfaquíes, sabios y científicos se refugian en las cortes de los reyes de taifas, que rivalizan por ser mecenas de los maestros que buscan un lugar seguro para seguir sus estudios y llevar a cabo sus obras. La orientalización y arabización de la cultura, que ya vimos en los siglos omeyas, continúa, pero ahora con un matiz, que es Oriente quien también aprende, en justa correspondencia, de los sabios andalusíes, cada vez más conocidos fuera de nuestras fronteras.

En el ámbito científico, se observa un gran desarrollo de la Astronomía, la Geografía y la Física, junto a las Matemáticas –campo en donde tiene lugar una revolución trigonométrica-, sin que por ello se deje de lado la práctica médica y la farmacéutica.

Otro aspecto interesante de la evolución científica andalusí en este siglo XI es la descentralización que se impone, dejando de un lado la casi absoluta polarización que tenía Córdoba de la práctica científica en la Península. Así pues, se observa, al menos, siete núcleos de estudio científico más o menos consolidados: en primer lugar Toledo, en donde, por una parte se debate la Astronomía, con nombres como Ibn Sa'id, Ibn Jalaf y al-Zarqali, y por otro se trabaja la Botánica y la Medicina, de manos de médicos, como Ibn al-Bagunis, o botánicos, como Ibn Wafid e Ibn Bassal; en segundo lugar, Zaragoza, que es escenario de un importante desarrollo matemático con al-Mu'taman y al-Qarmani; en tercer lugar tenemos a Valencia, que complementa los progresos matemáticos habidos en Zaragoza con el estudio de la Geometría, de la mano de científicos como Ibn Sayyid ; en cuarto lugar citaremos en núcleo científico de Sevilla,

28 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, « Panorama de la ciencia andalusí en el siglo XI", en Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978), Madrid, 1981

especializado en la práctica de la Agricultura, con nombres como Ibn Hayyay, Abu-l-Jayr y al-Tignari; y junto a Sevilla, tenemos en quinto lugar a Jaén, que acoge, al igual que Zaragoza, matemáticos de la altura y prestigio de Ibn Mu'ad; en sexto lugar hay que citar a Córdoba, que conserva el estudio de la Astronomía de la mano de Abu Maslama y de su discípulo Ibn Bisrun; y, por último, en séptimo lugar, se encuentra el centro científico de Almería, en cuya corte se desarrollan los estudios de Geografía, acogiendo a científicos de la valía de al-Bakri y al-'Udri.

Incidiendo en la Astronomía, citaremos a Ibn Sa'id al-Andalusí, también conocido como Qadi Sa'id [(29)], natural de Almería, donde nació en el año 1029, aunque pronto se estableció en Toledo en donde, tras ocupar algunos cargos, murió en 1070; escribió una historia de la Astronomía, que no ha llegado hasta nosotros, pero que utilizó al-Zarqali para la elaboración de sus tablas astronómicas. Pero Ibn Sa'id ha pasado a la Historia por ser el autor de una obra titulada "Libro de las categorías de las naciones"(Kitab al-ta'rif bi-tabaqat al-uman)[(30)] , una especia de sumario de historia general de la ciencia, en donde lleva a cabo una clasificación de las diversas razas humanas, según su predisposición hacia el conocimiento y la sabiduría.

Juan a Ibn Sa'id, trabaja en Toledo el también astrónomo 'Ali b. Jalaf[(31)] , que inició los trabajos –ultimados por al-Zarqali- para resolver los dos grandes problemas que tenía el uso del astrolabio: por un lado, la escasa aproximación, dado lo exiguo de sus dimensiones, y por otro lado, su excesivo peso, que lo hacía poco apto para transportarlo; para paliar el primer problema, se recurrió a la

---

29 - Cf. M. PLESSNER, "Der Astronomon und Historiker Ibn Sa'id al-Andalusi und seine Geschichte der Wissenschaften", en Rivista degli Studi Orientali, XXXI (1956), págs. 235-257.

30 - Véase la edición de Bu 'Alwan, Beirut, 1985, y la traducción francesa de R. BLACHÈRE, Livre des Categories des Nations, París, 1935.

31 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), págs. 131-132.

construcción de instrumentos más grandes y para el segundo obstáculo, se buscaron sistemas de proyección, como el ideado por Ibn Jalaf, una especie de lámina universal que tenía como base la proyección esterográfica sobre un plano normal, y que la corta según la línea Cáncer-Capricornio; esta idea básica la perfeccionó al-Zarqali hasta conseguir su conocida azafea universal.

Pero el gran científico, conocido universalmente en el campo de las Astronomía es al-Zarqali, más conocido como Azarquiel(32) ; nacido en Córdoba hacia 1029, muere en Toledo en el año 1087, tan sólo dos años después de la definitiva conquista por los reinos cristianos del Norte. Realizó importantes observaciones astronómicas que compiló en su obra Tablas Toledanas, tratado que servirá de base, años más tarde, para la confección de las denominadas Tablas Alfonsíes, llevadas a cabo por los colaboradores del rey Alfonso X, aunque mucho antes fueron abundantemente traducidas a otros idiomas. Además Azarquiel fue un importante innovador de astrolabios; como ya hemos dicho antes, uno de los problemas era la escasa aproximación que se podía conseguir al objeto perseguido, por lo que se hacía imprescindible poner la “lámina” correspondiente a cada latitud para realizar la medición, puesto que las proyecciones allí grabadas era, necesariamente, distintas para cada latitud. Azarquiel resuelve el problema construyendo un astrolabio de lámina única, que será conocida con el nombre de “azafea” (al-safiha), en donde el centro de proyección se desplaza del polo sur al polo vernal. Otra obra suya importante fue su Tratado sobre el movimiento de estrellas fijas, en donde se ocupa de un tema fundamental en Astronomía, como es la velocidad de precesión de los equinoccios.

---

32 - Para la figura de Azarquiel, véase las páginas de su mejor estudioso J. Mº MILLÁS VALLICROSA, “La obra astronómica de Azarquiel y las Tablas toledanas”, en Estudios sobre historia de la ciencia española, Madrid, 1991, págs. 125-177.

Pasando al campo de la Medicina, es necesario citar la figura de Ibn al-Bagunis (m. 1052[33] , que representa a la escuela de médicos y farmacólogos que, por un lado, ya han recepcionado plenamente la obra de Galeno, proceso iniciado en el siglo X, y por otro, han sabido aunar conocimientos conjuntos en Farmacología y Medicina, gracias, entre otras cosas, al gran desarrollo que se observa en este siglo de la Botánica, de la mano de dos grandes sabios, Ibn Wafid e Ibn Bassal.

El toledano Ibn Wafid[34] recoge las tradiciones botánicas andalusíes reflejadas en el citado Calendario de Córdoba, y las desarrolla de forma innovadora en el jardín botánico que construyó junto al río Tajo, por encargo del rey al-Ma'mun –por lo que es conocido en las crónicas como el "Huerto del rey"; en este jardín Ibn Wafid plantó y aclimató numerosas plantas traídas de los más remotos lugares. Asimismo, es autor de un Tratado de Agricultura, que sirvió de referente a Alonso de Herrera para su obra Agricultura general, escrita en el año 1513.

En la dirección de este jardín botánico le sucedió el toledano Ibn Bassal[35] , personaje a caballo entre el siglo XI y XII, autor de una obra titulada Colección de Agricultura (Diwan al-filaha), escrita tras su viaje a Oriente, en donde nos da noticias de las plantas que conoció. La obra está dividida en 16 capítulos en donde, sucesivamente, se tratan temas tan variados como las aguas, las calidades del terreno, los abonos y sus clases, el cuidado de los árboles, su poda, la fecundación de las plantas, los cultivos de las huertas, las especias, las verduras, las flores, etc.

---

33 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 67.

34 - Cf. J.Mº MILLÁS VALLICROSA, "El libro de Agricultura de Ibn Wafid y su influencia en la agricultura del Renacimiento", en Op. cit. (1991), págs. 177-197

35 - Cf. la edición y traducción de su obra por J.Mº MILLÁS VALLICROSA, Libro de Agricultura, Tetuán, 1955.

En paralelo al resurgir de la Botánica, se produce asimismo en este siglo XI un desarrollo de la Agricultura. Los agrónomos andalusíes no perdieron nunca el contacto con las técnicas experimentales y los jardines botánicos que, iniciados en Córdoba ya en el siglo VIII, reaparecen en el siglo XI en Toledo y Sevilla. En estos años, los agrónomos realizan un notable esfuerzo teórico encaminado a convertir la Agronomía en una verdadera ciencia, apoyándose para ello tanto en la Botánica como en la Medicina. Prueba de ello es que los agrónomos andalusíes describen en sus obras, de forma bastante detallada, los medicamentos (las mezclas de plantas) que hay que aplicar en cada caso, relacionándolos siempre con las cualidades del suelo, afirmando, por ejemplo, que si éste es frío y seco, sólo puede fructificar si recibe calor -que puede provenir tanto del sol como del aire o del abono- y humedad – conseguida a través del agua.

Del mismo modo, los agrónomos de este siglo elaboran clasificaciones detalladas de los distintos tipos de suelos y realizan serios esfuerzos para valorar tierras consideradas hasta ahora inutilizables, recurriendo al trabajo humano o bien a nuevos conceptos de la tierra, como la visión positiva de las tierras negras, ricas en materia orgánica, frente a la tradición clásica, que las rechazaba. Mencionaremos, al menos, tres de estos agrónomos andalusíes de la época: Ibn Hayyay, Abu-l-Jayr y al-Tignari.

Ibn Hayyay al- Isbili[36] es el autor de un tratado titulado Libro de legislación de la tierra (Kitab al-Muqni al-filaha), en el que, curiosamente, no cita a ningún autor andalusí, aunque sí es pródigo en

36 - Cf. J. CARABAZA, Ahmad b. Muhammad b. Hayyay al-Isbili: al-Muqni’ fi-l-filaha. Introducción, estudio y traducción (ed. microfichas), Granada, 1988.

referencias a autores clásicos (Varrón, Demócrito, Casiano) u orientales (al-Razi, Tabit ibn Qurrà, Abu Hanifa), a la vez que recoge la tradición agrícola mozárabe.

Abu-l-Jayr al-Sayyar al-Isbili[37], es autor de dos obras importantes en la ciencia agronómica andalusí: el Kitab al-Nabat y el Kitab al-filaha) [38], obras que fueron utilizadas por Ibn Bassal en todo lo referente a la clasificación de plantas y descripción de variedades.

Por último, al-Tignari[39] , pertenecía a una noble familia granadina; escritor y poeta, se distinguió por su quehacer literario en la corte del último rey zirí de Granada, ‘Abd Allah (1075-1090). Sabemos que hacia el año 1100 conoció a Ibn Bassal en Sevilla, en donde estudiaba Agronomía con Ibn Luengo, discípulo de Ibn Wafid; posteriormente, residió en Almería y, tras realizar la peregrinación a La Meca, se instaló en el Norte de África. Escribió un libro titulado Flor del jardín y recreo de las mentes (Zuhrat al-bustan wa-nuzhat al-adhan), que acabó dedicándolo al emir almorávide Yusuf ibn Tasufin, con lo que marca el paso de la etapa de los reinos de taifas al de la hegemonía de los imperios norteafricanos.

Una de las características más notables de este siglo XI –como ha quedado de relieve con las últimas investigaciones[40] - es el desarrollo de las Matemáticas, en donde se produce una revolución trigonométrica y un florecer de la Geometría Los principales logros de este “revolución” son la sustitución del único teorema al alcance de

37 - Cf. J. CARABAZA, “Un agrónomo del siglo XI: Abu-l-Jayr”, en GARCÍA SÁNCHEZ (dir.)Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios.I, Granada, 1990, págs. 223-240.

38 - Editado y traducido por J. CARABAZA, Abu-l-Jayr: Kitab al-filaha. Tratado de Agricultura, Madrid, 1991.

39 - Cf. E. GARCÍA SÁNCHEZ, “El tratado agrícola del granadino al-Tignari”, en Qaderni di studi arabi, V-VI (1987-1988), págs. 278-291.

40 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1997), págs. 15-16

los autores griegos –el Teorema de Menelao-, con el que podían resolverse triángulos esféricos mediante las relaciones existentes entre seis cantidades (arcos o ángulos) en dos triángulos esféricos, por las relaciones entre sólo cuatro cantidades en un único triángulo esférico, con lo que se facilita el desarrollo trigonométrico eliminando engorrosos caminos intermedios; por otra parte, se introduce en al-Andalus nuevos teoremas –como el Teorema de los senos, la regla de las cuatro cantidades, el Teorema del coseno y el Teorema de las tangentes-, gracias a los cuales puede resolverse con toda facilidad cualquier tipo de triángulo esférico.

Como consecuencia de los avances en Matemáticas, se intensifican las investigaciones astronómicas, de las que ya hemos dado cuenta anteriormente. Este desarrollo matemático viene de la mano de tres grandes científicos andalusíes del siglo XI: el rey zaragozano al-Mu'taman, Ibn al-Sayyid de Valencia y el giennense Ibn Mu'ad.

El rey de la taifa de Zaragoza Yusuf al-Mu'taman (1081-1085)[(41)] , cuya obra, que se creía perdida, ha sido recuperada recientemente, muestra, por parte del monarca, unos grandes conocimientos de lo más selecto de la bibliografía matemática superior de todos los tiempos y lugares, tanto de la clásica (Euclides, Arquímedes, Apolonio, Menéalo de Alejandría, Teodosio de Trípoli, Ptolomeo) como de la oriental (Tabit ibn Cura, Los Banu Musa, Ibn al-Jaytham), siendo su obra introducida en Egipto por Maimónides y conocida en Bagdad ya en el siglo XIV.

---

41 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, Op. cit. (1997), pág. 285; A. DJEBBAR, "Deux Mathématiciens peu connus de l'Espagne du Xie siècle: al-Mu'tamam et Ibn Sayyid", en Colloque International sur les Mathématiques autour de la Méditerranée jusqu'au XVIIe siècle, Marsella-Luminy, 1984; A. DJEBBAR, "La contribution mathématique d'al-Mu'tamam et son influence au Maghreb", en Colloque Maghrébin de Beit al-Hikma sur le patrimoine scientifique arabe, Cartago, 1986.

Ibn Sayyid[42] (m.1144), nacido en Valencia, se especializó en el uso práctico de las Matemáticas, como la Aritmética comercial y la repartición de herencias, redactando su obra –hoy sólo conocida por referencias indirectas- en Valencia entre los años 1087 y 1096; fue maestro del gran filósofo Avempace; un matemático magrebí, Ibn Mun'im, nos habla de una epístola de temática matemática, cuyo autor sería Ibn Sayyid, en donde se estudia los números poligonales desde el punto de vista de las series matemáticas, llegando a resultados innovadores, tanto en los sumatorios de estas series como en toda la familia de subseries.

Mucho más conocido es el giennense Ibn Mu'ad (m.1093)[43] , del que se han editado y traducido varias de sus obras, como el Comentario al Libro V de los Elementos de Euclides [44] , el Comentario al concepto de razón (Maqala fi sarh al-nisba)[45] o el Libro de las incógnitas de los arcos de la esfera (Kitab mayhulat qisi al-kura[46]), su obra más importante, en donde Ibn Mu'ad nos ofrece un tratado de carácter general en el que se ocupa de todos los casos posibles de resolución de triángulos esféricos, tanto rectángulos como generales.

Pasando al campo de la Geografía, ciencia que aprovecha los avances dados en Astronomía y Matemáticas, dos son los grandes autores que es de obligación mencionar en este siglo XI: al-Bakri y al-'Udri.

---

42 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit.(1997), pág. 15.

43 - Cf. G. SALIBA, "The Height of the Atmosphere According to Mu'ayyid al-Din al-Urdi, Qutb al-Din al-Shirazi and Ibn Mu'ad", en KING et SALIBA (ed.), From Deferent to Equant, Nueva York, 1987, págs. 445-465.

44 - E.B. PLOOIJ, Euclid's conception of ratio and his definition of proportional magnitudes as criticited by Arabian commentators. Including the text in facsimil with traslation of the commentary on ratio of Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Mu'ad al-Djajjani, Rotterdam, 1950.

45 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 138.

46 - M.V. VILLUENDAS, La trigonometría europea en el siglo XI. Estudio de la obra de Ibn Mu'ad El Kitab mayluhat, Barcelona, 1979.

Abu ‘Ubayd al-Bakri[47] es posiblemente originario de Huelva y murió, muy viejo, en el año 1094, en la corte de la taifa de Almería; compuso una interesantísima obra titulada Libro de los países y de las naciones (Kitab al-masalik wa-l-mamalik), además de un diccionario geográfico y de un tratado sobre plantas y árboles de al-Andalus.

El geógrafo al- ‘Udri[48] nació en Almería a principios del siglo XI (1003) y murió en el año 1085; viajó al Oriente, en donde amplió sus conocimientos científicos y, a su vuelta, escribió un tratado geográfico que, sabemos fue utilizado por al-Bakri para la redacción de Kitab al-masalik wa-l-mamalik.

Por último, hablaremos del desarrollo de la Alquimia a lo largo de esta época de taifas. Al parecer, el siglo XI es el momento en que la Alquimia y la magia adquieren un importante desarrollo, ya apuntado desde la segunda mitad del siglo X[49] . Dos grandes obras de esta temática ven la luz a mediados del siglo: El rango del sabio (Rutbat al-hakim) y La aspiración del sabio (Gayat al-hakim), ambas atribuidas erróneamente al matemático y astrónomo Maslama el Madrileño, hasta que los estudios de Holmyard[50] llamaron la atención sobre las numerosas irregularidades y anomalías que implicaba esta autoría; fue F. Sezgin[51] quien apuntó una posible

47 - Cf. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, En torno a los orígenes del feudalismo, Buenos Aires, 1974, vol. II, pág. 222 y ss.; A. MIELI, Panorama general de historia de la ciencia II: el mundo islámico y el occidente medieval cristiano, Buenos Aires-México, 1952, pág. 137.

48 - Cf. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, Op. cit., pág. 171; PONS Y BOIGUES, Ensayo bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigos españoles, Madrid, 1898, págs. 158-159.

49 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 257.

50 - E.J. HOLMYARD, “Maslama al-Majriti and the Rutbatu’-l-Hakim”, en Isis, VI (1924), págs. 293-305.

51 - F. SEZGIN, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Leiden, 1967-1984, IV, págs. 294-298.

solución al atribuir estos dos libros a Abu Maslama Muhammad al-Mayriti (de fácil confusión en el nombre)[52] y a su alumno Muhammad Ibn Bisrun[53] , que aún vivía en el año 1058.

En estas dos obras se defiende la posibilidad de transmutación de los metales y se invita al lector a experimentar para lograrla, sometiendo los cuerpos metálicos a la acción del fuego; varios de los experimentos propuestos en estos dos tratados fueron llevados a cabo, con gran éxito en el siglo XVIII, por Lavosier, lo que nos indica que la Alquimia andalusí del siglo XI no se limitaba a una mera elucubración teórica sobre las posibilidades de la transmutación, sino que implicaba un decantamiento hacia la práctica de laboratorio.

La ciencia durante la hegemonía almorávide y almohade.

Si bien el siglo XI es considerado como el Siglo de Oro de la ciencia andalusí, el siglo XII marca una decadencia en este aspecto, coincidente con la hegemonía en al-Andalus de los imperios fundamentalistas venidos del Norte de África. Los intentos de unificación política y de depuración ideológica bajo los almorávides (1091-1144) y los almohades (1147-1232), implicaron directamente a las ciencias árabes (Derecho, Teología, Lengua y Literatura), pero indirectamente restringieron el desarrollo de la ciencias de los antiguos (Medicina, Botánica, Farmacia, Matemáticas, Astronomía y Geografía) y muchos científicos tuvieron que emigrar a otros países (Maimónides, Abu Salt de Denia, Abu Hamid al-Garnati, etc.). Se trata de un periodo largo durante el cual, bajo los almorávides y los almohades, la influencia de los alfaquíes más ortodoxos no facilita la investigación científica[54]. Por otra parte, aparece un sentimiento

52 - Cf. G.C. ANAWATI, “La alchimie arabe”, en R. RASHED (dir.), Histoire des sciences arabes, París, 1997, II, pág. 131.

53 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), págs. 158-159.

54 - Cf. M.J. VIGUERA (coord..), Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal, VIII.2: Almorávides y almohades, Madrid, 1995.

antimozárabe y antijudío, fruto, por una parte, de los avances de los reinos cristianos del Norte – a los cristianos se les considera ya los enemigos desde la toma de Toledo en 1086- y, por otra parte, alentado por los sentimientos islámicos fundamentalistas de renovación del Islam traídos por estos imperios norteafricanos.

No obstante, desde el lado positivo, observamos un florecer inusual de la filosofía en al-Andalus (Averroes, Maimónides, Avempace, Ibn Tufahyl) y un desarrollo muy fructífero de las relaciones culturales y científicas con el Magreb.

Centrándonos ya en el quehacer científico de esta etapa, analizaremos la continuidad con el resurgir del siglo anterior de la Botánica y la Agronomía, ciencias cada vez más ligadas a la Farmacología y a la Medicina, campo en el que se observa un desarrollo espectacular, con nombres como Averroes, Ibn Zuhr, Maimónides o Ibn Tufayl, en especial de la Oftalmología de la mano de médicos como al-Gafiqi o al-Kuwati; en paralelo a este auge de la Medicina, se aprecia una consolidación de los adelantos astronómicos y matemáticos alcanzados en el siglo anterior, como lo prueban los trabajos astronómicos de Avempace, al-Bitruyi o Yabir b. Aflah o las labores matemáticas de Ibn Badr. Por último, la Geografía es también una ciencia que se desarrolla, tras los trabajos de al-Bakri y al-‘Udri en el siglo XI, dándose nombres como al-Garnati, Benyamin de Tudela o Ibn Sa’id, sin nombrar al encomiable al-Idrisi que, aunque nacido en Ceuta y habiendo estudiado en Córdoba, pasó la mayor parte de su vida profesional al servicio de la corte de los reyes de Sicilia.

Entrando ya en el campo de las ciencias de la tierra, hemos visto como, desde el siglo X, tanto la Botánica como la Farmacología siguen las huellas de Dioscórides, aunque, a partir del siglo XI, las novedades andalusíes y su desarrollo autónomo es palpable, desarrollo que

continúa en este siglo XII con científicos como el médico judío Ibn Buklaris (54), autor del siglo XII, que escribe un tratado de farmacología en el que la materia médica se presenta en cuadros sinópticos; o bien Avempace, autor de una lista suplementaria a la obra de Ibn Wafid, en donde perfecciona una clasificación de las plantas, o Maimónides, que cuestiona la terminología médica utilizada hasta ahora, a partir de las discusiones nacidas en Córdoba con las nuevas traducciones árabes de Dioscórides. En este campo es necesario mencionar los nombres de Ibn al-Baytar y del médico al-Gafiqi.

Ibn al-Baytar(55) nació en Málaga en 1197 y murió en Damasco en 1248, dedicando toda su vida a la recopilación de cuantos productos pudiera ofrecer la Naturaleza para el tratamiento de las enfermedades; fruto de este esfuerzo es su obra Libro de los medicamentos simples y los alimentos (Kitab al-yami‘ li-mufradat al-adwiya wa-l-agdiya), tratado que representa el mayor esfuerzo realizado en el mundo medieval sobre este tema, recogiendo todo lo anteriormente dicho y utilizando la máxima precisión terminológica y ortográfica a la hora de hablar de un medicamento.

De la misma manera, Ahmad ibn Muhammad al-Gafiqi(56) , natural de Córdoba y que más adelante lo veremos como un gran médico oftalmólogo, añadió a los conocimientos ya recibidos, gran cantidad de observaciones originales sobre la flora de la Península, siendo considerado por Meyerfhof como uno de los mayores farmacólogos y botanistas de la Edad Media islámica(57) , fama que comparte con el enciclopedista Ibn al-Baytar.

---

55 - Cf. J. VERNET, « Ibn al-Baytar », en Encyclopédie de l’Islam, Leiden-Paris, 1971, III, págs. 759-760 ; M.P. TORRES, « Autores y plantas andalusíes en el “Kitab al-Yami’” de Ibn al-baytar”, en Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.(Málaga,1984), Madrid, 1986, págs. 697-712.

56 - Cf. S.K. HAMARNEH, “The Pharmacy and Materia Medica of al-Biruni and al-Gafiqi. A Comparison”, en Pharmacy in History, XVIII (1976), págs. 3-12.

57 - M. MERYERHOF, “Ëtudes de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inédits.III. Deux manuscrits illutrés du Livre des simples d,Ahmad al-Ghafiqi », en Bulletin de l’Institut d’Egypte, XXIII (1940-1941), págs. 13-29.

Como complemento a la mención de estos científicos dedicados a las plantas y a los medicamentos, citaremos al agrónomo Ibn al-‘Awwan(58) , que continúa la labor realizada en el siglo XI por Ibn-Hayyay e Ibn Bassal, siendo autor de un tratado, Kitab al-Filaha (Libro de la Agricultura), que está a la misma altura del Kitab al-Muqni’ de Ibn Hayyay, o del Diwan al-Filaha de Ibn Bassal. En esta obra, Ibn al-‘Awwan describe el cultivo de 558 plantas y de 55 árboles distintos, añadiendo a los conocimientos tradicionales muchos originales productos de su estudio. El gran prestigio de la obra hizo que, en el siglo XVIII, el ministro de Carlos III, Campomames, la hiciera traducir para ayudar a un uso más racional de la tierra a los campesinos españoles.

Ya en el campo de la Medicina, observamos un auge de la Oftalmología, en donde sobresalen los nombres del citado al-Gafiqi y del judío toledano al-Kuwati. Muhammad al-Gafiqi compuso una importante obra titulada Guía de la oculística (Kitab al-mursid fi-l-kuhl) que, aunque no preconiza nuevos conocimientos en cuanto a la práctica patológica ocular, sí recoge una gran cantidad de drogas de utilidad oftalmológica y describe un sinfín de instrumentos operatorios de exclusivo uso en este campo de la Medicina.

Por su parte, Sulayman ibn Arit Al-Kuwati(59) escribió una obra que alcanzó una gran difusión, el Libro del ojo (Kitab al-‘uyun), libro que recoge el saber del gran padre de la Oftalmología oriental ‘Ali ibn Mausili y que pronto fue traducido al latín y al catalán, siendo utilizado, dos siglos después por el médico Guy de Chauloiac en su tratado Cirugía Magna, en donde encontramos múltiples citas literarias de la obra de al-Kuwati.

---

58 - Cf. L. BOLENS, Agronomes Andalous du Moyen Age, Ginebra-parís, 1981, pág. 236.

59 - Cf. F. GIRON, Op. cit., pág. 27.

Ya en el campo de la Medicina general, cuatro nombres brillan en este siglo XII: el judío cordobés Maimónides, Abu-l-Walid ibn Rusd –más conocido como Averroes-, Ibn Zhur e Ibn Tufayl.

Musa ibn Maymun –Maimónides-[60] , nació en Córdoba, en el año 1135 y murió en Egipto, en Fustat, en el año 1204; las vicisitudes que corre la comunidad judía andalusí con la llegada almorávide y almohade hace que su familia lleve a cabo todo un peregrinaje: Córdoba, Lucena, Granada, Fez en 1158, Palestina en 1165 y finalmente, Fustat. En Egipto, Maimónides fue médico personal de Saladino, a quien dedicó varias de sus obras. En sus escritos trató varias materias, destacando sus conocidos Aforismos médicos, en donde hace gala de un galenismo tradicional y ortodoxo, aunque depurado por la práctica médica andalusí, que acaba realizando una labor de sistematización y esquematización de la obra de Galeno, que le ayuda a hacerla más comprensible y asequible.

Averroes[61] , miembro de una gran familia de intelectuales y cuya fama no sólo le viene de la Medicina, sino también de la Teología, de la Filosofía y del Derecho, nace en Córdoba en 1126 y muere en Marrakech en el año 1198, tras una azarosa vida que le hizo pasar de las más altas cotas de poder político a ser perseguido por los alfaquíes más tradicionales por sus ideas, nada ortodoxas, en el campo de la Teología y la Filosofía. Como médico es un buen comentarista de Galeno, destacando en este campo su magnífica obra el Libro de las Generalidades sobre la Medicina (Kitab al-Kulliyat fi-l-tibb). El Kulliyat, de gran contenido teórico, se compone de siete partes que se ocupan de diversas áreas, desde la Anatomía a la Patología, en la línea

60 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 380 y ss.; S. MUNTNER, “Maimonides: ses mérites concernant la médicine », en Actes du Xie Congrès International d’Histoire des Sciences, Barcelona-París, 1960, págs. 394-397.

61 - De entre la extensa bibliografía sobre Averroes, citaremos la obra integral sobre el mismo de M. CURZ HERNÁNDEZ, Abu-l-Walid Muhammad ibn Rusd (Averroes). vida, obra, pensamiento, influencia, Córdoba, 1997.

de Kitab al-Qanun de Avicena, siendo editado en numerosas ocasiones junto a la obra de Ibn Zhur, Kitab al-Taysir, mucho más pragmático que Averroes, pero que se complementa de manera notable con las posiciones teóricas averroístas.

'Abd al-Malik ibn Zuhr, también conocido como Avenzoar(62) , es de origen sevillano (1090-1162), hijo y nieto de médicos, coincidiendo con Averroes y Maimónides en el hecho de tener una vida azarosa. Tras vivir en Sevilla, su familia se ve obligada a emigrar al Norte de África por la presión almorávide, que incluso lo mantienen encarcelado unos años; en el año 1147 regresa a al-Andalus, tras la toma de Marraquech por los almohades. Al contrario que otros sabios musulmanes, Ibn Zhur sólo se dedica exclusivamente a la Medicina, escribiendo una gran obra, el Libro de la simplificación de la teurapética y la dieta (Kitab al-Taysir fi-l-mudawa wa-l-tadbir); dividida en dos partes, trata toda la patología interna, desde la enfermedades de la cabeza hasta las genitales, indicando para cada enfermedad su tratamiento dietético y farmacológico. Esta obra fue escrita a instancia del califa almohade 'Abd al-Mu'min, alcanzando pronto una enorme celebridad, como lo prueban las diez ediciones latinas que se hicieron de esta obra entre 1490 y 1574.

Por último, citaremos entre los grandes médicos del siglo XII a Ibn Tufayl, también conocido en el mundo latino como Abubaquer(63) , nacido en Guadix, pero muerto en Marrakech en el año 1185. Hombre polifacético, fue, no sólo médico, sino también astrónomo –en donde, siguiendo las directrices de Avempace, intenta recrear una nueva mecánica celeste-, y filósofo, disciplina en la que es autor de una importante obra Secretos de la filosofía iluminativa (Asrar al-hikma al-israqiya), en donde, a través del relato de un niño en

---

62 - . C. DE LA PUENTE, Avenzoar, Averroes, Ibn al-Jatib. Médicos de al-Andalus. Perfumes, ungüentos y jarabes, Madrid, 2003.

63 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 142.

soledad intenta llegar a un profundo conocimiento del alma humana; como médico y astrónomo, escribió dos tratados de Medicina y un Comentario a la Meteorología de Aristóteles.

En el campo astronómico, los científicos andalusíes, influidos por el pensamiento aristotélico, intentan dar una realidad física a los modelos ptolomeicos, lo que los hace llegar en ocasiones a conceptos y nociones revolucionarias. Desde estas perspectiva, Ibn Bayyà –más conocido como Avempace-[64] (1070-1138), cuya vida transcurrió en gran parte en Zaragoza, y autor de una importante obra filosófica, de la que prescindiremos ahora, puso los fundamentos de una revolución astronómica y matemática al aceptar la Física aristotélica que sólo reconoce tres movimientos celestes (centrífugos, centrípetos y circulares en torno a un centro, la Tierra), lo que implicaba un rechazo de la Astronomía ptolomeica basada en excéntricas y epiciclos; así pues, en su obra Guía de perplejos, Avempace concibió un sistema sin epiciclos, aunque con esferas excéntricas.

En esta misma dirección se mueve al-Bitruyi[65] , astrónomo sevillano de la segunda mitad del siglo XII, nacido en el Valle de los Pedroches, por lo que es conocido entre los latinos como Alpetragio; discípulo de Ibn Tufayl y seguidor de los escritos de Azarquiel en lo que respecta a su antiptolomeísmo, es autor de un Libro de Astronomía (Kitab al-Hayy), que se difundió por Occidente gracias a las traducciones de Miguel Scotto y el judío granadino Moses Ibn Tibbon. Recupera para al-Andalus la idea y doctrina del ímpetus, que lo resume de la siguiente manera:

---

64 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 87 y ss. ; J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 356 y ss.; E.A. MOODY, "Galileo and Avempace", en Journal of History of Ideas, XII (1951), págs. 163-193.

65 - Cf. J. SAMSÓ, "Sobre la astronomía de al-Bitruyi", en Al-Andalus, XXXVI (1971), págs. 461-465.

“El cielo superior se encuentra separado de la virtud que ha conferido a los otros cielos, del mismo modo que quien ha lanzado una piedra o una flecha, se encuentra lejos de ésta. Pero el móvil prosigue su marcha gracias a una virtud o fuerza que ha quedado unida al mismo; conforme la flecha se aleja de su motor, tanto más disminuye la fuerza impulsora, hasta que ésta desaparece en el momento de la caída. Del mismo modo, la fuerza que imprime el primer móvil a los orbes inferiores va desapareciendo conforme están más distantes de él y se anula al llegar a la Tierra, que, por eso,permanece inmóvil”(66).

Otro gran astrónomo de la época fue Yabir b. Aflah(67) , con frecuencia confundido con el alquimista oriental Yabir, que compone un Tratado de Astronomía (Kitab al-Hay’a), conocido también como Corrección del Almagesto; en esta obra, las teorías de Ptolomeo se ven sometidas a una cerrada crítica, a la vez que se realiza un desarrollo de las nociones de trigonometría esférica; traducida al latín por Gerardo de Cremona, en su Libro V describe un instrumento universal que, según él, debía sustituir a todos los otros en las observaciones astronómicas.

Por otra parte, las observaciones y la elaboración de tablas astronómicas sigue siendo un campo de trabajo astronómico habitual en al-Andalus, como lo prueba el quehacer de Ibn al-Kammad e Ibn al-Ha’im.

Ibn al-Kammad,(68) fue discípulo de Azarquiel y fue autor de tres tablas astronómicas denominadas al-Kawr ‘alà-l-dawr, al-Amad ‘alà-l-abad y al-Muqtabis, de las que sólo conocemos la última por las

---

66 - J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 91.

67 - Cf. A.MIELI, Op. cit., pág. 144; R. LORCH, “The Astronomy of Jabir ibn Aflah”, en Centaurus, XIX (1975), págs. 85-107.

68 - Cf. J. SAMSÓ, Op.cit. (1992), pág. 320.

traducciones latinas que han llegado hasta nosotros. Ibn al-Ha'im[69] , al igual que Ibn al-Kammad, representa la continuidad de la tradición zarqalí en el siglo XII, pero si bien Ibn al-Kammad es más fiel a las doctrinas de su maestro, Ibn al-Na'im se permite criticar la validez de las tablas (ziy) realizadas por Azarquiel e Ibn al-Kammad, restringiendo sus límites cronológicos.

La labor astronómica durante este siglo XII queda complementada con la labor matemática de Ibn Badr[70] , sevillano y autor del tratado de álgebra más conocido de al-Andalus, el Ijtisar al-yabr wa-l-muqabala (Compedio de Álgebra), traducido por Sánchez Pérez[71] y que adopta la forma de una introducción teórica, seguida de una colección de problemas, tomados en buena parte de al-Juwarizmi o de Abu Kamil.

Por último, en el campo de la Geografía, sin mencionar a al-Idrisi[72] - tenido como el más grande de los geógrafos musulmanes, que, aunque por haber nacido en Ceuta y vivir durante un tiempo en Córdoba, podría ser considerado como andalusí, el hecho de que la mayor parte de su obra la escribiese en Sicilia y para soberanos cristianos nos hace dejarlo al margen de esta panorámica de la ciencia en al-Andalus-, citaremos a tres grandes científicos: Abu Hamid al-Garnati, el judío Benyamin de Tudela y al también granadino Ibn Sa'id.

Abu Hamid al-Garnati[73] nace en Granada en el año 1080 y muere en Damasco cuando llevaba a cabo uno de sus viajes para aprender de los maestros orientales, en uno de los cuales llegó hasta

---

69 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 320.

70 - Cf. J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Biografías de matemáticos árabes que florecieron en España, Marid, 1921.

71 - J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Compendio de álgebra de Abenbeder, Madrid, 1916.

72 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 160; PONS Y BOIGUES, Op. cit., pág. 148.

73 - Cf. A. RAMOS, Abu Hamid al-Garnati (m.565/1169). Tuhfat al-albab (El regalo de los espíritus), Madrid, 1990.

las tierras de Rusia. Todas sus experiencias viajeras fueron recogidas en su obra Regalo de los espíritus y elección de maravillas (Tuhfat al-anhab wa-mujbat al-ayab), en donde nos relata de forma amena todo lo que conoció.

Otro viajero geógrafo fue Benyamin de Tudela(74) que en el año 1160 realiza un viaje que dura once años y que le lleva desde Zaragoza hasta Bagdad, pasando por Alejandría, Jerusalén, Sicilia, Constantinopla, etc., afirmándose, incluso, que legó hasta la india, aunque este extremo no ha podido ser confirmado. Sus amplias referencias sobre las comunidades hebreas visitadas, son una de las fuentes más preciosas para la historia de los judíos durante la Edad Media.

Por último, otra figura fundamental en el campo de la Geografía durante este siglo XII es la de Ibn Sa'id al-Magribi(75), (1210-1280), granadino, cuyo Libro sobre la extensión de la Tierra en largo y ancho (Kitab bast al-ard fi tuliha wa-l-'ard) fue muy utilizado por el príncipe ayyubí y geógrafo Abu-l-Fidà (1273-1331) para la elaboración de su Geografía, que tanto éxito y aprecio consiguió en Occidente.

La ciencia durante el reino nazarí de Granada.

Tras la caída del imperio almohade, al-Andalus se ve reducido al reino nazarí de Granada (1232-1492), ejemplo de habilidad diplomática de un pequeño reino que supo sobrevivir durante casi tres siglos a las amenazas de los reinos cristianos del Norte y de los imperios norteafricanos en su frontera sur(76). Es un periodo marcado por la inseguridad militar como por la inestabilidad política en su

74 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 161.

75 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 162.

76 - Acerca del reino nazarí, véase la obra de conjunto R. ARIÉ, El Reino nazarí de Granada, Madrid, 1992. Sobre los aspectos científico, cf. E. CALVO, "La ciencia en la Granada nazarí(ciencias exactas y tecnología)", en L.C.A.,págs. 117-126.

interior, inseguridad que se traduce en un deterioro de la actividad científica. El Estado, pendiente de la defensa de sus fronteras, no ejerce un apoyo claro a la ciencia, que se traduce en una emigración de científicos, atraídos por las promesas de los reyes cristianos y de los gobernadores del Norte de África. Por otra parte, aunque se intensifican los contactos con los reinos cristianos y el Magreb, se pierden los que se tenían con el Oriente, fruto de las invasión de los mongoles de las tierras del Islam. La iniciativa científica se pierde para pasar a los reinos cristianos del Norte a partir del siglo XIII, con las iniciativas científicas de Alfonso X. Por otra parte, el desarrollo científico que nace en la España cristiana del siglo XIII, parece haber repercutido en la Granada nazarí, dándose un fenómeno, denominado por García Ballester "reflujo de la escolástica"(77) , que se traduce en la introducción en al-Andalus de una cultura científica elaborada en la Europa cristiana, en la Baja Edad Media, sobre la base de materiales procedentes del mundo árabe. En suma, la cultura que se vive en este periodo es una cultura enciclopedista en vez de una cultura de la especialización y creativa, impulsada, quizás, por pasar la transmisión cultural y la educación, en gran medida, de la mezquita a la madraza. De todas formas, no hay que olvidar que la actividad científica que se va a desarrollar en la Europa occidental postmedieval va a sentar sus bases en las traducciones de las principales obras científicas islámicas, tanto del Oriente como de al-Andalus.

No obstante, la Granada nazarí será testigo del quehacer de un gran número de matemáticos, astrónomos, médicos, agrónomos e ingenieros; veamos, pues los principales protagonistas de la vida científica nazarí.

---

77 - L. GARCÍA BALLESTER, "The circulation and use of medical manuscripts in Arabic in 16 th century Spain", en Journal History of Arabic Sciences, III (1979), págs. 183-199; cf. también, J. SAMSÓ, Op. cit.(1997), pág. 28.

En el campo de las Matemáticas, nada nuevo, con respecto a los siglos anteriores se observa, siendo la principal actividad la elaboración de resúmenes y comentarios de obras anteriores. Al-Qalasadi[78] fue un matemático nacido en Baza, en el año 1413 y fallecido en el año 1486; tras viajar por el Oriente, volvió a Granada, en donde la guerra civil lo obligó a instalarse en Tremecén; está considerado como el último gran matemático andalusí, siendo autor de un gran número de obras, entre las que destacan su Revelación de los secretos del uso de las cifras en polvo" (Kitab al-Kasf), que hasta hace poco era libro de texto en Marruecos, y su Rihla, un texto excepcional por ser uno de los escasos documentos que se posee de un científico medieval de sus años de formación[79].

Junto a al- Qalasadi, debemos citar otros dos grandes matemáticos, Abu Bakr al-Ansari y al-Zawawi. Abu Bakr al-Ansari [80], nació en Granada en el año 1276 y murió en el 1344; muy joven fue elegido cadí por su prudencia y buen hacer, alcanzando fama por sus obras de Aritmética, entre las que destaca un libro sobre partición de herencias. Por su parte, al-Zawawi[81], es un matemático de procedencia magrebí que, en el año 1352, se instaló en Granada, dando clases en su madraza, en donde alcanzó una gran notoriedad.

La actividad matemática también fue ejercida por otros sabios, como al-Umawi (siglo XIV), que trabajó en las secuencias matemáticas desarrolladas posteriormente por al-Qalasadi, al-Sarrat,

---

78 - Cf. M. SOUISSI, "Un Mathématicien tuniso-andalou : al-Qalasadi », en II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos, Madrid, 1973, págs. 147-169. ; sobre las matemáticas en al-Andalus, cf. J. MARTOS, "Los estudios sobre el desarrollo de las matemáticas en al-Andalus: estado actual de la cuestión", en Dynamis, XXI (2002), págs. 269-293.

79 - Editada por Abu Afyan, cf. J. SAMSÓ, Op. cit., (1992), pág. 398.

80 - Cf. J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Op. cit. (1921), pág. 32.

81 - Cf. J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Op. cit. (1921), pág. 85.

malagueño fallecido en el año 1303, cuyas aptitudes para la ciencia numérica le llevó a ser ministro de Finanzas, o Ibn al-Hayyay (siglo XIV), científico que llegó a ser cadí y embajador en Túnez y Egipto.

Pasando al campo complementario de las Matemáticas, la Astronomía, la actividad se reduce, como ya hemos dicho, a la reelaboración de textos anteriores y a la recepción de alguna pequeña novedad venida de Oriente a principios del siglo XIII. Entre los sabios que se dedicaron a esta ciencia, destacan Ahmad b. Muhammad al-Ansari, Ibn al-Raqqam e Ibn Ridwan.

Ahmad b. Muhammad al-Ansari(82), fue un experto levantador de horóscopos, que llegó a indicar el año exacto en que Muhammad V recuperaría el poder, en el año 1362; asimismo, fue un experto en el cálculo de ecuaciones planetarias y en el manejo de las tablas astronómicas.

Ibn al-Raqqam(83), matemático, astrónomo, médico y alfaquí de origen murciano, murió en el año 1315 en la ciudad tunecina de Bugía, a donde tuvo que trasladarse tras la toma de Murcia por Alfonso X en 1266. Escribió un importante tratado titulado Risala fi ‘ilm al-zilal (Epístola sobre la ciencia de las sombras),en donde analiza el uso del cuadrante.

Ibn Ridwan, nació en Guadix y murió en Granada en el año 1357(84); conocido matemático y astrónomo, es autor de dos trabajos, uno es un pequeño tratado acerca del astrolabio y el otro es un magnífico poema, de gran extensión, titulado Poema sobre la ciencia de las estrellas.

---

82 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 409.

83 - Cf. J. CARANDELL, Estudios sobre el Tratado de Gnomónica de Ibn al-Raqqam:la Risala fi ‘ilm al-zilal, Barcelona, 1998.

84 - Cf. F. GIRÓN, Op. cit., pág. 38.

Asimismo, podemos citar entre los científicos en el campo de la Astronomía a al-Numayri, granadino muerto en el año 1259, autor también de un poema astronómico e introductor en al-Andalus del astrolabio lineal, y a al-Quda'i, científico nacido en Estepona, que vivió entre el siglo XIII y XIV, autor de un excelente libro acerca de los movimientos del sol y la luna.

En cuanto al campo de las ciencias de la vida, sabemos que los médicos granadinos gozaron de gran prestigio dentro y fuera de sus fronteras, tal y como lo demuestran estas palabras de Ibn al-Jatib:

" La medicina, la poesía y los estudios de chancillería

son nuestros signos de gente distinguida

cualquiera de ellos eleva al rango de chambelán" (85)

Entre los numerosos médicos se encuentran al-Riquti al-Mursi,(86) sabio políglota que, al ser ocupada Murcia por Alfonso X en 1266, le construyó una madraza para que enseñara a la vez a musulmanes, cristianos y judíos, colmándole de honores e intentando que se convirtiera al cristianismo, cosa que al-Riquti siempre rechazó; tras un tiempo, el sultán granadino Muhammad II le ofreció una plaza de profesor en Granada para enseñar Medicina, que al-Riquti aceptó.

El visir astrónomo y médico judío Ibrahim b. Zarzar(87), fue profesor de Ibn al-Jatib y de Ibn Jatima, ejerciendo los tres la medicina durante la gran peste bubónica que se declaró durante los años 1348 y 1351. El tremendo impacto que supuso esta epidemia, tuvo como respuesta la redacción de cuatro grandes tratados referidos

---

85 - J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 121 ; sobre la medicina en al-Andalus y, en especial en esta época, véase C. ALVAREZ DE MORALES y E. MOLINA LÓPEZ, La medicina en al-Andalus, Granada-Sevilla, 1999; y el ya clásico F. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, La medicina árabe en España, Barcelona, 1936..

86 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 121.

87 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 122.

a ella, en donde se analiza pormenorizadamente la naturaleza infecciosa y las causas del contagio; los cuatro autores de estas obras fueron Ibn al-Jatib, al-Saquri, Ibn Jatima y ‘Ali b. al-Aas.

Poco podemos añadir a todo lo que se ha dicho acerca del insigne polígrafo y escritor granadino Ibn al-Jatib, nacido en Loja en 1313 y muerto en Fez en el año 1374, tras una intensa vida intelectual, científica y política(88). En cuanto a su actividad como médico, es autor de numerosas obras, entre las que destacamos el Libro de práctica de la medicina para el que lo desee, obra dividida en dos partes dedicada la primera a las generalidades sobre las diversas enfermedades y la segunda a la descripción de las mismas; asimismo, su otra gran obra médica es el Libro de la higiene según las estaciones del año (Kitab al-wusul l-hifz al-sihha fi al-fusul), dedicada al sultán Muhammad V y en donde se especifican las medidas que el hombre debe tomar dependiendo de su constitución, sexo, estación del año, posición de los astros, etc. Es autor también Ibn al-Jatib de un poema de contenidomédico-internista, titulado Mazumafi-l-tibb.

Al-Saquri(89) nació en Segura de la Sierra de Jaén, en el año 1326, trasladándose, hacia el año 1369, a la ciudad norteafricana de Tremecén, en donde posiblemente murió a finales del siglo XIV; discípulo de Ibn al-Jatib y médico de cámara del sultán Muhammad V, escribió dos tratados médicos; en el primero, bajo el título de Regalo al que busca y reposo al que medita, trata el proceso de la digestión y las enfermedades del estómago, junto a la diarrea y los cuidados que los ancianos deben tener en este campo, limitándose, a veces, a comentar los capítulos del Poema de la Medicina de Avicena

88 - Véase la obra de conjunto E. MOLINA LÓPEZ, Ibn al-Jatib, Granada, 2001; C. DE LA PUENTE, Op. cit.,pág. 87 y ss.

89 - Cf. H.P.J. RENAUD, “Un médecin musulman du royaume de Grénade : Muhammad al-Saquti », en Hespéris, XXXIII (1946), págs. 31-64.

dedicados a este tema. Su segunda obra lleva por título Tratado de medicina desde la cabeza del hombre hasta los pies, un tratado general médico de gran utilidad.

Por último, citaremos al gran médico Muhammad al-Safrà,[90] levantino nacido hacia comienzos del siglo XIV, reside en el año 1248 en Valencia, ya conquistada por los cristianos, en donde trabaja la cirugía teórica; se traslada a Guadix, en donde es médico del destronado sultán Abu Yusuf Nasr; posteriormente, se establace en Granada, en donde ejerce su labor científica, para trasladarse a Fez, ciudad en la que vivirá un tiempo hasdta que, finalmente, se instala en Granada en donde muere en el año 1360. Debemos a este médico una magnífica obra titulada Libro de la indagación y ratificación del tratamiento de heridas y tumores (Kitab al-istiqsa' wa-l-ibram fi 'ilay al-yirahat wa-l-awran); en ella se ocupa, en la primera parte, de las erupciones y los tumores, y en la segunda, más original y dedicada al tema del que era especialista, recoge su experiencia como cirujano.

No se puede hablar de la ciencia en el reino nazarí de Granada sin mencionar dos campos en los que se logra un destacado progreso: la Agricultura y la Física o Ingeniería aplicada. En el primer campo, citaremos las obras del zootécnico, Ibn Hudayl y del agrónomo Ibn Luyun; en el segundo campo mencionaremos a los Ibn Baso, padre e hijo.

Ibn Hudayl[91] es autor de un magnífico tratado sobre los caballos, dedicado al sultán Muhammad V (1362-1391), titulado Ornato de caballeros y emblema de valientes (Kitab al-hilyat al-fursan wa-si'ar al-suyan), en donde se habla del caballo, su doma, cuidados, mantenimiento, etc. Asimismo, en relación con el cuidado de la tierra, tenemos la obra de Ibn Luyun,[92] nacido en Almería en el año 1282 y fallecido en el año 1349 a causa de la peste bubónica; su obra, escrita en verso, lleva por título Tratado de Agricultura, en donde recoge toda

---

90 - Cf. H.P.J. RENAUD, "Un chirugien musulman du royaume de Grénade : Muhammad al-Safrà », en Hespéris, XX (1935), págs. 1-20.

91 - Cf. la introducción a la edición y traducción de su obra en Mª J. VIGUERA, Gala de caballeros y blasón de paladines, Madrid, 1977.

la tradición agrónoma andalusí, a la vez que contiene importantes consejos sobre el cuidado de las tierras, la plantación de jardines, etc.

En el campo de la Ingeniería aplicada, de la Tecnología, se observa en estos siglos un cierto avance producido por el interés gubernamental en la investigación artillera y en el suministro de agua a las ciudades, a consecuencia del miedo a los asedios; sabemos que en esta época se fabrican y construyen ingeniosos artilugios autómatas, como el reloj de la Alhambra, conocido como la minkana. En esta área de la Física aplicada destacan los Banu Baso, el padre –muerto en el año 1306- y el hijo –fallecido en el año 1309-(93); originarios del Levante andalusí, el padre fue nombrado "jefe de los calculadores de hora" de la mezquita, conservándose astrolabios fabricados por estos dos ingenieros granadinos.

En conclusión, podemos decir que el desarrollo científico en al-Andalus es una sólida prueba de su desarrollo cultural, que ha sabido asimilar la tradición existente a la llegada de los árabes en el siglo VIII con los conocimientos adquiridos tras el proceso de orientalización de los siglos IX y X, siendo fruto de ello los progresos científicos alcanzados durante los siglos XI y XII, sabiendo, al mismo tiempo, y en particular a partir del siglo XIII, transmitir estos conocimientos científicos a la Europa cristiana, en donde constituyen la base del desarrollo científico occidental que se observa a partir del Renacimiento.(94)

✷✷✷✷

92 - Una magnífica edición y traducción de su obra fue llevada a cabo por J. EGUARÁS, Tratado de Agricultura, Granada, 1975.

93 - Cf. E. CALVO," On the Construction of Ibn Baso's Universal Astrolabe", en XVIIIth International Congress of History of Science. Abstracts, Hamburgo-Munich, 1989, sección P2 nº 3; E. CALVO, "Les échos de l'oeuvre d'Ibn Baso en Afrique du Nord", en Le patromoine andalous dans la culture arabe et espagnole. Cahier de CERES, série Histoire, 4 (1991), págs. 65-79.

94 - Cf. J. VERNET, Lo que Europa debe al Islam de España, Barcelona, 2001 ; esta obra es una reedición de su anterior La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس

أ.د. خوان مارتوس كيسادا

في بداية الإسلام تميز علمان، علم الدين (اللغة، الحقوق واللاهوت) وعلم القدماء، والذي ينقسم إلى قسمين، النظري والعلمي، (العلم النظري شمل: الميتافيزيقا والرياضيات والفيزياء، والعلم العملي شمل: علم الأخلاق والاقتصاد والسياسة)، وقد اعتبر علم المنطق معرفة منهجية والشعر كان جزءًا من الإبداع. ويضاف لتلك العلوم الفنون والتي كانت تعني القدرة على: الشفاء من الأمراض وصنع الآلات والزراعة وتربية الماشية وبناء المنازل. وقد أصبح الطب والصيدلة علمين نظريين مع مرور الزمن. ولذلك فإنه عندما يتم التحدث عن العلم الأندلسي، يتم التحدث عن قسمين: الرياضي – الفلكي (الرياضيات وعلم الفلك وعلم التنجيم والجغرافيا والفيزياء) والطبي الحيوي (الطب وعلم الصيدلة وعلم النبات والزراعة).

إن التقدم العلمي في الأندلس أخذ ميزاته من:

– ظهور المعرفة العلمية وتقدمها في إسبانيا المسلمة (والذي كان لاحقًا على وصوله الذروة في بغداد)، حيث وصلت قرطبة إلى أقصى درجات تألقها في أواخر عهد الخلفاء.

– المحافظة على الثقافات والعلوم غير العربية منذ بداياتها وتشمل اللاتينية والقوطية والغربية والمستعربة (المسيحية الإسبانية).

– تحول العالم الإسباني – المسلم (في القرن الثالث عشر الميلادي) إلى منصة انطلاق لتوصيل تلك العلوم إلى أوروبا.

لقد مر التقدم العلمي والثقافي الأندلسي بمراحل أربع:

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «مظاهر تاريخية وثقافية في الأندلس - ثقافة وعلوم».

– المرحلة الأموية (من القرن الثامن – إلى العاشر): حيث كانت تنتشر العلوم المسيحية، ولكن بعد حكم الخليفة «الحكم الثاني» والخليفة «عبدالرحمن الثاني»، تم تنحية الثقافات والعلوم المسيحية لتأخذ مكانها العلوم الشرقية الإسلامية التي جلبت من المشرق، مع المسلمين الذين أتوا إلى إسبانيا. كل ذلك حوّل قرطبة ومسجدها (الذي أنشئ في عام ٧٨٦م) إلى مركز إشعاع ثقافي في الطب وعلم الفلك والرياضيات التي أدخلت في التعليم العالي.

– مرحلة حكم الطوائف (القرن الحادي عشر الميلادي): كانت مرحلة تراجيديا سياسية، حيث اختفت خلافة بني أمية من الأندلس، كما كانت مرحلة عدم استقرار سياسي، ولكن العلوم مرت بتقدم ملحوظ في علم الفلك والجغرافيا والفيزياء والرياضيات. كما ظهرت خلايا دراسات علمية أخرى: في طليطلة (علم الفلك وعلم النبات والطب)، وفي سرقسطة (الرياضيات) وفي بلنسية (الرياضيات) وفي إشبيلية (الزراعة)، وفي جيان (الرياضيات) وفي قرطبة (علم الفلك) وفي المرية (الجغرافيا)، وقد اعتبر هذا العصر بحق العصر الذهبي للعلوم الأندلسية.

– مرحلة هيمنة امبراطورية المرابطين والموحدين (القرن الثاني عشر الميلادي): وقد كانت مرحلة تدهور للعلوم الأندلسية بالرغم من أنها تصادفت مع هيمنة امبراطوريات أصولية وصلت من شمال أفريقيا، فقد أعطيت الأهمية لمحاولة توحيد السياسة والنقاء الإيديولوجي تحت حكم المرابطين والموحدين، ومن ثم فإنه قلت أهمية تطوير علم القدماء (الطب، علم النبات، علم الصيدلة، الرياضيات، علم الفلك والجغرافيا) وهاجر العديد من الباحثين إلى دول أخرى. حيث إنها كانت حقبة تأثير عظيم من بعض الفقهاء المتعصبين، مما لم يساعد الباحثين على القيام بدورهم فهاجروا كما أسلفنا.

إن الوجه الإيجابي في هذه الحقبة هو التقدم في علم الفلسفة والعلاقات الثقافية والعلمية مع المغرب، كما يلاحظ تقدم في علم الصيدلة والطب على وجه الخصوص.

- مرحلة المملكة النصرية في غرناطة (من القرن ١٣ إلى القرن ١٥)، وهي الفترة التي شهدت نهاية إمبراطورية الموحدين وتقلص الأندلس في حدود المملكة النصرية في غرناطة (١٢٣٢ - ١٤٩٢)، ومما لا شك فيه أن نجاح مملكة غرناطة في البقاء خلال ثلاثة قرون من تهديدات الممالك المسيحية الشمالية هو مثال للبراعة السياسية والدبلوماسية، وتتميز تلك الحقبة بعدم الاستقرار السياسي والتخلف في النشاط العلمي.

والخلاصة، فإن التقدم العلمي بالأندلس هو دليل قوي على تقدمها الثقافي، حيث استطاع العرب والمسلمون التوفيق بين العادات السائدة عند وصول العرب في القرن الثامن، والعادات والثقافات القادمة من المشرق بعد تعريب الأندلس (القرنين التاسع والعاشر الميلاديين)، من أجل الحصول على إنجازات علمية كبيرة (في القرنين السادس والسابع الميلاديين) ونقلها إلى أوروبا (القرن الثالث عشر الميلادي) .

****

The Historical and the Cultural Aspects in Andalusia

Dr. Juan Martos Qesada

The writer starts his study by demonstrating the main characteristics of scientific advancement in Andalusia. These are:

- **Emergence and advancement of scientific knowledge in the Islamic Spain. At this stage, Cordoba reached its glory by the end of the caliphate era..**
- **Preservation of non-Arab cultures and sciences from the very beginning.**
- **Transformation of the Spanish world – Muslim (in the 13th. Century AD) to be a bridge between Islamic Spain and Europe to benefit from these cultures and sciences**

The writer then talks about the process of the Andalusian culture and scientific advancement, which was characterized by the following stages:

1. **The Omayat (from 8th. To 10th. Century), where Christians sciences disseminated but soon afterwards these sciences were replaced by the Islamic Oriental sciences, which were brought by the Muslims to Spain from the Levant. This together with other factors helped Cordoba and its Mosque (established in 786 AD) to be a cultural and enlightening center in medicine, astronomy and mathematics, which were introduced in higher education.**
2. **Al-Tawaef Reign (11th. Century) which was considered a political tragedy as well as political instability due to the disappearance of Bani Omayat Caliphate in Andalusia. Whereas science witnessed a remarkable advancement in**

astronomy, geography, physics and mathematics to the extent that this stage was considered the golden age of Andalusian sciences.

3. **The dominance of A-Mowahideen and Al- Murabiteen Empire era (12th. Century Ad), which was characterized by the decline of Andalusian sciences. This forced many scientists and scholars to immigrate to other countries. The only positive aspect in this stage is the advancement in philosophy, pharmacy and medicine in particular, in addition to the cultural and scientific relation and exchange with Al-Maghrib.**
4. **Al- Nassria Kingdom in Granada (13th. To 15th. Century). This period witnessed the collapse of Al- Mowahideen Empire, and characterized b political instability and scientific activity retardation.**

In conclusion, the writer argues that the scientific advancement in Andalusia is a good and apparent evidence of cultural development. He Muslims and Arabs consolidated between the customs prevailed when they first landed there in the 8th. Century and the cultures and customs brought from the Levant after the Arabization of Andalusia (9th. and 10th. centuries AD) so as to attain great scientific achievements(6th. And 7th. Centuries AD) and then transformed them to Europe (13th. Century AD).

✷✷✷✷

ASPECTOS HISTÓRICOS Y CULTURALES DEL ANDALUS CULTURA Y CIENCIA

Por Juan Marios Quesada

Resumen

En los comienzos del Islam se distinguían dos ciencia, la islámica (lengua, derecho y teología) y la ciencia de los antiguos, que se dividía en 2 filosofías, la teórica y la practica. La teórica comprendía: metafísica, matemáticas, física; y la practica: ética, economía y política; la lógica era considerado un saber metodológico y la poesía era parte de la creación. Además estaban las artes, que era el poder de: curar enfermedades, construir maquinas, cultivar plantas y animales, construir casas. La medicina y la farmacia con el paso del tiempo llego a teorizarse. Así que cuando se habla de la ciencia andalusi se habla de dos bloques: el matemático-astronómico (matemáticas, autonomía, astrología, geografía y física) y el médico-biológico (medicina, farmacología, botánica y agricultura).

El desarrollo científico en Al Andalus se caracteriza por:

-La aparición del saber científico y su desarrollo en la España musulmana (que me después de que tuviera su apogeo en Bagdad. Córdoba tiene su máximo esplendor con los últimos califas).

-La supervivencia en sus inicios de una cultura y ciencia latino visigótica-mozárabe.

-El mundo hispanomusulmán se convierte (siglo XIII) en la plataforma para hacer llegar a Europa los conocimientos llegados de Oriente.

El desarrollo científico y cultural andalusi pasa por cuatro etapas:

-El periodo Omeya (siglos VIII-X):

Hasta este momento la ciencia es cristiana pero a partir del remado de Al Hakam II y el reinado de Abd Al Rahman II, desplaza a la ciencia cristiana para tomar forma la ciencia llegada del oriente, traída por los musulmanes que llegaban a España. Todo esto convirtió a Córdoba y a su Mezquita (fundada en el año 786) en un centro de difusión cultural (medicina, astronomía y matemáticas se introducen en la enseñanza superior).

-El periodo de los Reinos de Taifas (siglo XI):

Es época de tragedia política, desaparece el califato de Omeya al Andalus, había gran inestabilidad política, pero la ciencia observa gran desarrollo en la astronomía, geografía, física y matemáticas. Además aparecen otros núcleos de estudio científico, Toledo (astronomía, botánica y medicina) Zaragoza (matemáticas); Valencia (matemáticas), Sevilla (agricultura), Jaén (matemáticas), Córdoba (astronomía), Almería (geografía). Se considera el Siglo de Oro en la ciencia Andalusí.

-La etapa de hegemonía de los imperios almorávide y almohades (siglos XII):

Para la ciencia andalusí es época de decadencia aunque coincide con la hegemonía de los imperios fündamentalistas llegado del Norte de África. Se intenta unificar la política y depurar la ideológica bajo los almorávides y los almohades. El desarrollo de la ciencia de los antiguos (medicina, botánica, farmacia, matemáticas, astronomía y geografía) deja de tener importancia y muchos investigadores emigran a otros países. Es un periodo con gran influencia de los alfaquíes más ortodoxos que no ayuda a la investigación.

El único aspecto positivo de esta época es el desarrollo de la filosofía y las relaciones culturales y científicas con el Magreb.

También se observa gran desarrollo en farmacia y medicina, especialmente en oftalmología.

-El reino Nazarí de Granada (siglos XIII y XV):

Cae el imperio almohade, el Andalus queda reducido al reino Nazarí de Granada (1232-1492), es un ejemplo de habilidad diplomática que consiguió sobrevivir casi tres siglos a pesar de las amenazas de los reinos cristianos del norte. Se caracteriza por la inestabilidad política, deterioro de la actividad científica.

En conclusión, el desarrollo científico en el andalusí es una prueba sólida de su desarrollo cultural, que supo asimilar la tradición existente a la llegada de los árabes en el siglo VIII con los conocimientos adquiridos tras la orientalización (siglos IX y X), para conseguir grandes logros científicos (siglos XI y XII) y en el siglo XIII transmitirlos a Europa.

✷✷✷✷

L’aspect historique et civilisateur en Andalousie.
Paysages historiques et culturels en Andalousie:
Culture et Sciences

Dr. Juan Martos Quesada

Au début de l’Islam, deux connaissances (sciences) se sont distinguées : la connaissance religieuse (langue, droit, théologie) et la connaissance des anciens qui se divise en théorie et pratique : la théorie englobe : la métaphysique, les mathématiques, la physique ; la pratique englobe : la morale, l’économie et la politique. On consiérait que la logique relevait de la méthodologie et la poésie une partie de la création. On ajoute à ces sciences les arts qui voulaient dire la capacité de : guérir les malades, fabriquer des outils, cultiver la terre, élever les animaux et construire des demeures. La médecine et la pharmatie sont devenues des sciences théoriques avec le temps. Ainsi, si on parle de la science andalouse, on la divise en deux : mathématique-astronomie (mathématiques, astrologie, astronomie, géographie et physique) et médecine-biologie (médecine, pharmacologie, botanique, agriculture).

Le progrés scientifique andalous a pris sa forme à partir de :

- **L’apparution de la connaissance scientifique et son progrés en Europe musulmane (qui a suivi celui de Baghdad où il a atteint son apogée) où Cordoue a atteint le plus haut degré de splendeur à la fin du Califat.**

- **La préservation des sciences et cultures non arabes depuis leur débuts, latines, gothiques, occidentales et orientalistes (christianisme espagnol).**

- **La transformation du monde espagnol musulman, au XIIIème siècle en une tribune de diffusion des sciences vers l’Europe.**

Le progrés scientifique et culturel andalous a connu 4 phases :

- **L'époque Omeyyade (du VIIIème au Xème siècle) où les connaissances chrétiennes étaient diffusées jusqu'à l'arrivée du calife Abderrahmane II qui a exclu la culture et les connaissances chrétiennes pour laisser leur place à la culture orientale et musulmane, venue de l'Est avec les musulmans en Espagne. Tout cela a fait de Cordoue et sa mosquée construite en 786, un centre de rayonnement culturel : la médecine, l'astronomie et les mathématiques sont devenues des disciplines de l'enseignement supérieur.**

- **L'époque des petits états (rois des communautés), au XIèmè siècle, c'était une époque tragique sur le plan politique avec la disparution du Califat omeyyade de l'Andalousie. C'était aussi une époque d'instabilité politique, mais les sciences avaient avancé d'une façon remarquable, surtout l'astronomie, la géographie, la physique et les maths. D'autres cellules scientifiques ont vu le jour : à Tortosa astronomie, botanique, médecine), à Saragosse (mathématiques), à Valence (mathématiques), à Séville (agriculture), à Jaén (mathématiques), à Cordoue (astronomie), à Almeria (géographie). Cette époque a été considérée comme l'âge d'or des sciences en Andalousie.**

- **L'époque de la domination des empires almoravides (XIIèmè siècle), c'est une phase de déclin des sciences andalouses qui a coincidé avec la domination d'empires fondamentalistes venus de l'Afrique du Nord qui avaient pour priorité la réunification politique et la pureté idéologique. C'est ainsi que le dévéloppement des sciences anciennes (médecine, botanique, pharmacologie, mathématiques, astronomie et géographie) a perdu de son importance et la plupart des chercheurs ont émigré vers d'autres pays. C'était une époque où l'influence de certains théologiens obstinés a**

empêché les chercheurs de jouer leur rôle. L'aspect positif dans cette phase est l'évolution des connaissances philosiphiques et les relations culturelles et scientifiques avec l'Occident ainsi qu'un progré perceptible en pharmacologie et en médecine particulièrement.

- L'époque du royaume de Grenade (XIIIème-Xvème siècle) où on assistait à la fin de l'empire almohade et toute l'Andalousie a été réduite à Grenade (1232-1492). Il est à signaler que la réussite de Grenade à survivre aux menaces des rois chrétiens du Nord, est un exploit politique et diplomatique ; cette époque est caractérisée par l'instabilité politique et le retard dans l'activité scientifique.

En résumé, le progrés scientifique en Andalousie est une preuve tangible du progrés culturel. Les musulmans ont réussi à concilier les traditions qui existaient avant l'arrivée des arabes au XIIIèmè siècle et celles qui qui étaient venues d'Orient après l'arabisation de l'Andalousie (IXème et Xème siècle) pour arriver à de grandes réalisations scientifiques et à leur diffusion en Europe (XIIIème siècle).

✷✷✷✷

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور خوان مارتوس كيسادا على هذا الاستعراض للجوانب الرئيسية في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس. وللإشارة إلى هذا التأثير المتبادل بين الحضارة العربية وحضارة الشمال، وكذلك لتتبعه في جوانب هذه الحضارة حسب العصور التاريخية الأندلسية وإشارته إلى مجموعة مهمة من هذه القضايا، لكن أحب أن أشير إلى قضية مكتبة الحكم المستنصر، التي أشار إليها، وهو الحكم الثاني الخليفة الأموي الذي حكم قرطبة من سنة ٣٥٠هـ إلى ٣٦٦هـ، هذه المكتبة كانت تحتوي على أربعمائة ألف كتاب، كانت، فهارس العناوين فقط في أربعة وأربعين مجلدًا، وكان يرسل تجارًا وعلماء بطبيعة الحال إلى مختلف أنحاء البلدان لشراء الكتب، كما كان يكلف العلماء في الأندلس وفي خارج الأندلس .. في المغرب وفي بغداد وبلاد الشام، كان يكلفهم بتأليف كتبٍ لإضافتها إلى هذه المكتبة. كما كان يرسل وفودًا إلى الولايات الإسبانية الشمالية لشراء الكتب، والإتيان بها وترجمتها إلى اللغة العربية.

أيضًا أحب أن أشير إلى أن عباس بن فرناس كان من أوائل من أنشأوا قبة فلكية في قرطبة، أشارت لها المصادر التاريخية بأنه كان بها (النجوم والغيوم والرعود).. الخ.. حتى أن أحد الشعراء أشار إلى القبة فقال:

جلستُ تحت سماءٍ لابنِ فرناسٍ
فخلتُ أنَّ رحًى دارتْ على راسي

يبدو أن عباس بن فرناس، كان يستخدم أيضًا بعض الميكانيكا من أجل تشغيل الآلات التي تشغل هذه القبة الفلكية، وهذا في وقت متقدم جدًا.

****

المناقشـات

رئيس الجلسة:

الآن نأتي إلى دور المتدخلين ويتفضل الأستاذ محمد الجلواح من المملكة العربية السعودية بمداخلته..

الأستاذ محمد الجلواح(*) **(المملكة العربية السعودية)**

السلام عليكم ورحمة الله. من عيون الأَحْسَاء ونخيلها أحييكم وأشكر مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين ورئيسها على هذه التظاهرة الجميلة، ويحسُن بي أن أهمس في أذنه مرة أخرى:

ستذكُرُك القوافي والمعاني
ويذكُرُكَ الزَّمَانُ مَدًى طويلا

لديّ بعض المداخلات القصيرة على شكل (الفلاشات) أقدمها بالجملة إلى أستاذنا الكبير العلامة الأستاذ محمود مكي:

(مدريد) ... هل كانت موجودة في الزمن الأندلسي الزاهر؟ هل كان هذا الاسم بعينه؟ هل كان اسمًا عربيًا محرفًا مثلاً؟ هل كانت قرية أو ضاحيةً ثم كبرت..؟ نريد توضيحًا لهذه المدينة التي أصبحت الآن عاصمة من عواصم الدنيا.

الكتب التي تخصصت في اللغة الإسبانية ما مقدار تأثير وجود الكلمات العربية فيها؟ أنا أبحث عن هذه المؤلفات أو أي مؤلف يتخصص في اللغة الإسبانية، ومدى تأثير اللغة العربية فيها، والمستخدم الآن، وبالطبع أيضًا المحرف والمقلوب وما شابه ذلك.

البرتغال .. بالطبع لم تكن بهذه الحدود الدولية المعروفة والتي هي عليها الآن. فماذا كان دور المسلمين في هذا الجزء من شبه الجزيرة الإيبيرية التي تحدث عنها الدكتور مكي، لم نجد شيئًا حتى الآن يدلنا على وجود هذا التفاعل في البرتغال، هناك نتف وأشياء قليلة في هذا المحيط الأندلسي الكبير.

(*) عضو في النادي الأدبي بالمنطقة الشرقية في المملكة العربية السعودية.
- له ديوان «ترانيم قروية» ١٩٩٠.
- شارك في العديد من الأمسيات الشعرية والبرامج الإذاعية.

أستاذنا الكبير المؤرخ والأديب عبدالرزاق حسين .. أمتعنا بكتاب «الأدب في جزر البليار» ولم نكن نعرف عن هذه الجزر شيئاً. وتعلمنا فيما بعد أنها إحدى الامتدادات الأندلسية، وامتدادات المسلمين في داخل هذا البحر الزاخر.. مرة أخرى أشكركم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

رئيس الجلسة:

والآن مع الدكتور سيمون الحايك فليتفضل..

الدكتور سيمون الحايك:

آسف وصلت متأخرًا عندما كان الدكتور مكي يتكلم، ولهذا لم أستطع أن أسمع سوى القسم الآخر من محاضرته القيمة، وكنت أتمنى أن أسمع محاضرته من البداية، لأني أعتبره من أحسن وأقدر الباحثين والمؤرخين في تاريخ الأندلس، وأنا أعتبر ذاتي تلميذًا له، ولقد استفدت كثيرًا في مؤلفاتي من مؤلفاته القيمة ولا سيما الكتب التي حققها في تاريخ الأندلس، عندي فقط عن (الشرع) في إسبانيا في الأندلس.. في البداية كان (الشرع المالكي)، ولكن قبل ذلك كان يوجد (الأوزاعي)، كان (الأوزاعي) أول من دخل إلى الأندلس وكان (الشرع الأوزاعي) يُعمل به في الأندلس، و(الأوزاعي) ما زال قبره موجودًا عندنا في لبنان في بيروت (حي الأوزاعي) هذه فقط ملاحظة..

أما بشأن (الزهراوي) فأعتقد أن تاريخ وفاته لم يصل إلى سنة (١٠٢٠) كما ذكر.. هو أقل قليلاً من ذلك، لأنّ الزهراوي كان طبيب الحكم المستنصر، ثم كان قبل ذلك طبيبًا لوالده عبدالرحمن الناصر لدين الله، وهذا كان أكبر جراح عرفته القرون الوسطى، وهو الذي أدخل فن الجراحة إلى أوروبا، وهو الذي صنع الأدوات الجراحية بيده، صنعها من الفضة، لأنّ الفضة كانت مادة نبيلة، وأول من تأثر به بعد ذلك (لافان دميناه) الذي ذكر الزهراوي في مؤلفاته.. هذه ملاحظة. ملاحظات أخرى للمحاضر الآخر د.خوان كيسادا عن دخول الحضارة والعلوم، أقول: كان دخول العلوم العربية إلى الأندلس، كان متأخرًا قليلاً عن وصول اللغات.. لأن الترجمات التي جرت في بلاط

العباسيين وخاصة المأمون وهارون الرشيد والمتوكل، عادة هذه الترجمات من اليونانية والفارسية والهندية وصلت في القرن السبع والثامن والتاسع، حتى ترجمت وأخذ العلماء العرب يستفيدون منها، أخذت بعض الوقت ولذلك وصلت متأخرة قليلاً إلى الأندلس. وهذا فقط ما شئت أن أذكره وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا لك دكتور سيمون، والآن مع الدكتور أحمد عبدالعزيز فليتفضل.. مع الرجاء الالتزام بالوقت لأنه عندنا مداخلات كثيرة، فنختصر قدر الإمكان.

الدكتور أحمد عبدالعزيز..

بسم الله الرحمن الرحيم.. أردت أن أحيي الأستاذين الجليلين: العالم الكبير الدكتور محمود علي مكي وهو رائد الدراسات الأندلسية في عالمنا العربي والأستاذ خوان مارتوس كيسادا.

أنا أشفق إشفاقًا كبيرًا على ما قدمه أستاذنا الجليل الدكتور محمود علي مكي، لأنّ الموضوع متسع غاية الاتساع، لا يمكن الحديث عن الجانب الحضاري والثقافي والتاريخي في الأندلس في لحظات قلائل، وفي رأيي كان من الممكن أن تكون هذه هي المحاضرة الرئيسية التي يفتتح بها المؤتمر في ندوته الأدبية.

أما بالنسبة للدكتور خوان مارتوس كيسادا الذي طوف بنا مع العلوم، فقد أعطى لنا إطلالة سريعة أيضًا على العلوم الإسلامية في العصور الوسطى، وكيف وصلت إلى إسبانيا، وكيف تعايشت العلوم القديمة مع العلوم الحديثة وأماكن ازدهار هذه العلوم، ووصل إلى مرحلة ملوك الطوائف ليبين لنا أن العلم كان بدأ يتخصص في كل مملكة من هذه الممالك، وهذا حقّ، وأنا أتساءل ودائمًا أتساءل عندما استمع أو أقرأ إلى هذا «كيف تكون إشبيلية مختصة بالهندسة والزارعة وبلنسية بالهندسة الخ. وقد ذكر العرب هذا كله، هل كان هذا التقسيم بهذه الدقة، أم أنه كما كان يقال قديمًا إذا مات في قرطبة عالم حُملت كتبه إلى كذا .. أو الخ.

ما سرُّ هذا التخصص الدقيق في كل مدينة أو في كل مملكة من هذه الممالك؟ هذا تساؤل.

القرن الثاني عشر الذي لاحظنا فيه انهيارًا وتدهورًا، وكان فيه محاولة توحيد الأندلس أو إعادة الأندلس الموحد تحت حكم (المرابطين)، ثم تلا ذلك (الموحدون)، هذه الفترة كيف أصبحت أيضًا جافةً في العلوم، وأعتقد أنها أيضًا كانت جافةً في الأدب كذلك عندما قلّت مكانة العلماء في عهد المرابطين والموحدين.

أنا لا أريد أن أعطى تفسيراتي الخاصة لأنّ هذا يأتي بسبب عدم اتقانهم اللغة العربية، هذا ينعكس على الأدب أكثر، فكيف به وهو ينعكس على العلوم. إن العلم العربي كان أساس الحضارة الأوروبية بعد ذلك هذا حقّ.. وقد ظل كتاب الطب لابن سينا (القانون في الطب) يُدرَّس في أوروبا إلى عهدٍ قريب. أشكركم. وكانت هذه مجرد تحية للأستاذين الجليلين.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور أحمد عبدالعزيز، والآن يتفضل الدكتور ميلاد حنّا

الدكتور ميلاد حنا:

صباح الخير جميعًا. استوقف نظري هذا الشعار العظيم الموجود في قائمة كل المطبوعات لهذه الدورة التاسعة من أجل تفاهم أعمق بين الشعوب وربطتُ بنظرة شمولية بين ما قيل حول الحوار بين الديانات الإبراهيمية وبين التفاهم الأعمق بين الشعوب، وقد قمتُ بمحاولة في هذا الاتجاه، واليوم وقد استمعت إلى عالمين جليلين، والصديق العزيز الدكتور محمود علي مكي خبير في تلك الحقبة العظيمة لحضارة الأندلس، وفي إطار هذا الشعار أود أن أقترح الآتي: أقترح أن تكون الدورة العاشرة تحت هذا الإطار من أجل تفاهم أعمق بين الشعوب، ولكن ليس عن الديانات الإبراهيمية، ولكن عن تتالي الحضارات المختلفة التي مرّ بها العالم، ولا نود أن نكون «شوفينيين» و«نرجسيين» ونقول إن الشرق قد قدّم أكثر من الغرب، ولكننا نقول بشكل

موضوعي ومحايد إننا شاركنا في الحضارات العالمية بأكملها، الفرعونية والفينيقية. وبين النهرين وفي الهند وفي الصين وفي غيرها، عشرات الحضارات من المشرق، ثم الإغريق، ثم حضارة الأندلس، ثم الحضارات العربية المختلفة التي ألقي عليها بعض الكلمات الصغيرة. وأخيرًا عصر النهضة في أوروبا الذي كان الركيزة للانطلاقة الحالية للحضارة الغربية، ومن ثمّ فإننا نود أن نرسل رسالة منطقية وطبيعية وعلمية ويقبلها الكل، وهو أن الحضارة البشرية لم تنشأ من فراغ، هي تراكم لحضارات مختلفة في جهات مختلفة إلى أن وصلنا إلى ما وصلنا إليه.

أما في ما يتعلق بحضارة الأندلس، كنت أود أن ألقي أيضًا بعض الملاحظات.. الملاحظة الأولى - أرجو أن أكون موفقًا لأنني لست متخصصًا- تميزت حضارة الأندلس بالاتجاه العلمي في الجراحة والهندسة والجبر وعلوم الفلك وغير ذلك، وبجوارها كما تبين كان ابن رشد، فهو علامة على طريق الفكر العلماني والفكر العقلاني، وسيادة العقل، وأن ما لا يقبله العقل لا يقبله الدين.

في حين أنه في ذات الحقبة نجد أن المدارس الفقهية في المشرق كانت مهتمة بعلوم الدين والفقه. وألخص الأمر فأقول: إن المعرفة التي كانت في هذه الحقبة من الحضارة العربية في الأندلس رائعة وجميلة، وكانت هي السلسلة، هي الحلقة التي ربطت ما قبلها من يونانية وفرعونية وغيرها وما بعدها، لأنها قامت بالترجمة. ولولا هذه الحضارة العظيمة لما كان هناك استمرار وتوالٍ وصولاً إلى الحضارة الغربية. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور ميلاد، والآن مع الدكتور جمعة شيخة.

الدكتور جمعة شيخة:

أيها الحضور الكرام، أيها السادة، ثلاث ملاحظات على الكلمات التي استمعنا إليها وبسرعة لأنني أعتبر كلمة الأستاذ الدكتور صلاح جرار رئيس الجلسة تدخل في نطاق هذه الجلسة وأفكارها.

النقطة الأولى: أستاذ الجيل وكلنا تعلمنا عليه مباشرة وهو الأستاذ محمود مكي.. فنحن أبناؤه.. ولهذا ألقي عليه السؤال التالي: هذا التقسيم الذي قدمتموه اليوم للتاريخ الأندلسي.. هل آن الأوان أن ننظر فيه وأن نقدم تقسيمًا آخر يجمع بين السياسي والحضاري؟ على كلٍ لا يمكن أن نحلل الأمر الآن لضيق الوقت، وإنما هناك أُطروحة دولة هي «الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي» قدمت نوعًا من التقسيم للتاريخ الحضاري والسياسي معًا للأندلس.

النقطة الثانية: موجهة للأستاذ خوان كيسادا، ذكرتم كثيرًا من الأشياء، والحضارة الأندلسية غنية جدًا بخيراتها وبمنجزاتها وابتكاراتها وخاصة في الفلاحة، أؤكد أنه في هذا الجانب مازالت إسبانيا تستفيد منه إلى اليوم. هذه المظاهر الحضارية كلها مفيدة ونقلت إلى الغرب عن طريق مدارس الترجمة، لكن آن الأوان أن نقول إنّ هناك أشياء أخرى قدمتها الحضارة الأندلسية، ولكن لا تذكر عادةً، فأكبر مظهر من مظاهر التطور الحضاري هي هذه الصواريخ التي تجوب السماء، تخرج من الغلاف الجوي للأرض وتدخل إليه، هذا الجانب عادة نهمله، بينما الأندلس ساهمت فيه بطريقة معينة هو الجانب الرياضي الذي ذكره الأستاذ، بأن أعطت المعادلة الأساسية للمعدن الذي يجب أن يغلف به الصاروخ، حتى إذا خرج من الغلاف الجوي ثم رجع إلى الأرض ترتفع درجة الحرارة إلى ثلاث آلاف أو أربع آلاف درجة لا يحترق. وأظن أن الكارثة التي وقعت لبعض الصواريخ الأمريكية هي ناتجة عن اختلال هذه المعادلة التي قدّمها لنا أستاذنا الجليل في تونس (محمد السوسي) وهو رجل رياضيات معروف. لكن مع كل هذا.. الجانب الحضاري وبما فيه، هذا المثال الذي ذكرته لكم، لا يمكن أن يذكر أمام إنجازات الحضارة العصرية، فكأنك تضع قزمًا أمام عملاق. ما وصل إليه الطب اليوم وما وصلت إليه الفلاحة، وما وصلت إليه الهندسة لا يمكن أن تقارن بما قدمه العرب، وهم مشكورون على ذلك.

هناك شيء آخر قدمته الحضارة الأندلسية والعربية بصفة عامة هو المنهج العلمي، لقد أعطت لأوروبا في القرون الوسطى كيف تفكر علميًا هذا المنهج هو الذي

أوصل العرب إلى ما وصلوا إليه، وأوصل أوروبا إلى ما وصلت إليه اليوم فنحن أعطينا «كيفَ تصطاد السمكة»، أعطينا السمكة صغيرة، بالنسبة للسمكة الكبيرة اليوم التي يمثلها العلم، أعطينا كيف نصطاد سمكة صغيرة للغرب، وطور هو الأمور، وعرف كيف يصطاد جميع أنواع الأسماك.

نقطة أخيرة بالنسبة للتسامح، صحيح أننا نتحدث عن التسامح والمحبة.. في (طوق الحمامة) محبة جارية.. محبة ابن حزم وجاريته.. هذا صحيح ومهم ومفيد، لكن هذا الجانب لا يفيدنا كثيرًا الآن.. الذي يفيدنا أن نبرز في مثل هذه الندوات المحبة .. عندما يجلس ثلاثة علماء مع (ألفونسو الحكيم) في طليطلة، يجلس اليهودي والمسلم والنصراني، ويترجمون هذه المحبة.. المحبة العلمية.. محبة العلماء وتآلفهم هذا ما يجب أن نؤكد عليه. نؤكد كذلك على جانب آخر من محبة المسلم للنصراني، هذه مفيدة نحييها اليوم لأنها تفيدنا .. هناك كثير من الأمثلة وخاصة في الشعر وهناك نؤكد على أن الشعر الأندلسي هو مصدر هام للتأريخ.

كذلك المحبة الثالثة.. وأختتم بها فأقول إنه كان يقوم الشاعر المسلم ويرثي القتيل النصراني، يرثيه بعد انتصار المسلمين على النصارى، هذا ذكرني بمحبة الفلسطيني لليهودية أو اليهودية للفسطيني ونؤكد هنا على الأمثلة السابقة. وقد وضعنا لذلك عددًا خاصًا من دراسات أندلسية (العدد ١٦) كله في التسامح وفيه إبراز لهذه النقاط الثلاث.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور جمعة شيخة.، والآن الدكتور محمد الكنيدري فليتفضل.

الدكتور محمد الكنيدري:

بسم الله الرحمن الرحيم. أظن أننا لو قضينا ساعات وساعات لا يمكننا أن نوفي بالكلام عمّا أنجز في الأندلس. أردت فقط أن أشير إلى ثلاثة أشياء لم يُشَر إليها في المداخلات..

أولاً: بالنسبة للعلوم، الكل يعلم أن الأندلس كانت مرحلة وحلقة كما قيل قبل قليل.. مرحلة ضرورية لتقدم البشرية حين قيل من أحد المتخصصين أنه لولا حضارة الأندلس وحضارة العرب لم نصل إلى ما وصلنا إليه اليوم إلا بعد ما يزيد على خمسة قرون مثلاً أو أكثر.

فأريد فقط ككيميائي أن أشير إلى علم الكيمياء وما أتى به العرب بصفة خاصة.. لأن الكيمياء هي علم حديث ولم تكن تُعرف من قبل. فما كان ما يعرفه الإغريق من الكيمياء هو (Atoms) أي الذرة أي معناها بالإغريقية لا يمكن تفريقها، وهذا في الحقيقة خطأ.. وما قاله العرب فيما يسمى الكيمياء، أي كأنه الكيمياء القديمة، قال العرب بالحرف أن الذّرة مكونة من عدة أشياء أو جزئيات وحسب عدد هذه الجزئيات فإننا نمرُّ من مادة إلى مادة أخرى، وهذا شيء جديد ولم يكن يعرف من قبل.

أردت كذلك أن أتحدث عما يُسمى بقانون المحافظة على الكتلة (Preservation de Lamasse) هذا المبدأ الذي هو أساس في الكيمياء والذي أعطى للكيمياء انطلاقة في القرن السابع عشر، هذا المبدأ كان معروفًا في الأندلس في القرن العاشر. (المجرتي) في القرن العاشر قام بتجربة بسيطة، وضع محلول الزئبق في إناء مغلق فوق حرارة مدة طويلة، ثم فتح الإناء، فوجد لونها تحول إلى لون برتقالي. وكان قد وزنها قبل التجربة وبعدها ووجد أن الوزن لم يتغير فاستنتج أن التحولات الكيميائية تعمل شيئًا.. تحول الأشياء ولكن لا تغير الوزن، وهذا هو مبدأ أساس الكيمياء.

ونقطة وحيدة فقط في علم الكيمياء اخترع العرب في الأندلس وفي خارجها ما لم يكن معروفًا قبلهم وهو العمليات الأساسية للكيمياء كالتقطير وغيره وكما قال الأخ التونسي كذلك الصناعة الكيميائية لم توجد سابقًا. وهذه الصناعات أو الاكتشافات أو التحضيرات، كل الأسماء التي تبدأ بأل مثل (الكلّي – الكحول – الحوامض... الخ) وشكرًا السيد الرئيس..

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور محمد الكنيدري، وأنبه إلى أنه عندنا خمس مداخلات كل مداخلة في دقيقة رجاءً. المداخلة الآن للدكتورة خيال الجواهري من العراق وهي ابنة الشاعر المرحوم محمد مهدي الجواهري فلتتفضل.

الدكتورة خيال الجواهري:

صباح الخير جميعًا في البداية، اسمحوا لنا أن نشكر مؤسسة البابطين على دعوتها لنا للمشاركة في هذا الملتقى الثقافي والأدبي والفكري والعلمي، كان بودي أن أعرج على الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس والتفكير بما كانت عليه المكتبات في الحضارة العربية وأهميتها في ذلك العهد. الشكر طبعًا لرئيس الجلسة الذي أعطى بعض الفكرة ولم تحصل في المشاركات للإخوة مع تقديري لهم ومابذلوه من جهد علمي وفكري.

وبما أن المكتبات مرآة المجتمع والتي تعكس الحضارات بما مرّت به المجتمعات، والوسيط بين الماضي والحاضر، حيث كانت في السابق.. ازدهرت مكتبة قرطبة والزهراء بعد مكتبات بغداد والموصل والبصرة، والتي أصبحت المكتبات العامة لوحدها بالعشرات اتسمت بالتنظيم والإدارة والفهرسة والإعارة والمراجع النفيسة، والمخطوطات، وفتح النقاشات من خلال حضور الندوات الثقافية والفكرية وأصبحت منهلاً غزيرًا للمؤلفين والأدباء بحيث تميز هذا العصر بالأدب والأدباء والعلم والعلماء وأصبحت المؤلفات غزيرة، بحيث أصبح فهرس ابن النديم هو فهرس لطبقات الشعراء والمهن والصناعات بما تميز في الحضارة العربية في ذلك الوقت.

ولعلّ هذه الأهمية هي التي دفعت الأستاذ عبدالعزيز البابطين لإنشاء مكتبة ضخمة التي نعتز بها الآن منذ سنتين بكادر متخصص. المسألة الثانية: هو زمن ابن زيدون وما عاشه من خلافات وحروب ونزاعات وثورات، وكما سميت هذه المرحلة بدموية العصر وروح الإجرام والانتقام، وكما جاء في كتاب عصر ابن زيدون وهو من

إصدارات المؤسسة للدكتور جمعة شيخة في الصفحات (٥،٦،٧) حيث نرى أن الغرائز الإجرامية في النفس البشرية قد هيمنت على تصرفات المسلمين. كما تعرض ابن زيدون إلى ما تعرض له رجال الأدب من كتاب وشعراء ذوي المكانة المرموقة في بلاطات الأمراء إلى الكثير من المضايقات، حيث اتهم ابن زيدون وسجن، وهذا الوزير ابن عباس قُتل وسُلب، والأمير ابن طاهر المرسي، بالإضافة إلى السياسة الانتحارية لأمراء الطوائف، وانعدام العقل والتشتت، ونرى أنّ هذه الصورة تتكرر اليوم في العراق بكل أسف.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتورة خيال، المتداخل الآن د.عبدالرحمن بوعلي، مع الرجاء الالتزام بدقيقة واحدة للمداخلة.

الدكتور عبدالرحمن بوعلي:

الحقيقة لديّ بعض الملاحظات، سأختصرها.. للأسف – ما وقع أمس بالقراءات يقع اليوم في هذه الندوة، أمس كان هناك عشرون شاعرًا، اليوم بيننا أستاذان جليلان، ولكن الوقت الذي أعطي لهما لم يسمح بعرض الأفكار ومناقشتها. أدخل في الصميم.. هناك نقطة أولى ربما هي إشكالية كبيرة طرحت.. دائمًا تطرح ولاحظت أنها الآن تطرح أيضًا، وهي أن الإخوة ينسون دور المغرب في حضارة الأندلس، في المداخلتين ذكر الموحدين والمرابطين لا يكون إلا كعقبة في هذه الحضارة الأندلسية التي عندنا نحن المغاربة – أقصد في المغرب العربي – دائمًا نربط بين حضارة المغرب والأندلس، بين الأدب المغربي والأندلسي هذه كتلة واحدة طرحت .. وللأسف الدكتور محمود علي مكي أستاذنا الكبير يعرف ذلك.

ملاحظة ثانية... جاءت في مداخلة الدكتور خوان مارتوس كيسادا، وهي كلمة وردت، وهي خطيرة جدًا – رأيتها هكذا – الأصوليون الموحدون والمرابطون. يعني ماذا نفهم من كلمة الأصوليين، يشرح ذلك الفقهاء.. كأن المغرب في تلك المرحلة كان أصوليًا

متطرفًا! على العكس كان هناك انفتاحًا، ولولا ذلك لما بنيت الحضارة الأندلسية، كما بنيت الحضارة المغربية التي نشاهدها الآن في المساجد وفي المكتبات، إضافة إلى ذلك هناك إشارة إلى أنّ العلماء هاجروا إلى بلاد أخرى تحت تأثير الفقهاء في حين أنّ هؤلاء العلماء هاجروا إلى المغرب العربي إلى تطوان إلى فاس.. إلى مراكش.. إلى تلمسان، حيث استقروا هناك وبنوا الحضارة، في نظري الإنتاج والتقدم والحضارة الأندلسية كانت نتيجة لعوامل متعددة، العرب، الإسلام، والديانات الأخرى.. ولا ننسى هنا مساهمة الديانة اليهودية، اليهود الأندلسيون والمغاربة الذين بنوا وتعاونوا في بناء هذه الحضارة..

أخيرًا.. استغرب عدم مشاركة متخصصين من المغرب العربي، مع ذلك فأنا استفدت كثيرًا.. وتمنيت أن أسمع كل المداخلات، ربما هناك بعض النقاط التي يجب أن نناقشها وهي النقط الأساسية، هناك جزئيات كثيرة يجب أن تناقش في هذه الندوة. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور عبدالرحمن، وأعتذر لمن طلبوا التدخل لضيق الوقت.. فنعتذر لهم ونعطي لكل من المحاضرين ثلاث دقائق للرد باختصار على هذه المداخلات، لأنّ الوقت المقرر للجلسة انتهى والكلمة الآن للدكتور محمود مكي.

الدكتور محمود مكي:

يا سيدي أشكر الأستاذ الدكتور سيمون الحايك على كلمته الجميلة.. وقوله في تواضع أنه تلميذ لي، وإنما نحن زميلان نعمل في نفس الحقل.

تحدّث عن (الأوزاعي)، نعم كان أول مذهب دخل الأندلس كان هو مذهب الإمام الأوزاعي البيروتي ونحن نعرف أنه كان معاصرًا للإمام أبي حنيفة. توفي الأوزاعي في

سنة ٧٥١هـ وكان مذهبه هو الذي دخل أولاً، ولكن بعد قرن استبدل به مذهب الإمام مالك، ولكن بقي في المالكية في الأندلس شيء واحد من مذهب الأوزاعي وهو السماح بزرع الشجر في صحون المساجد، كما رأينا في مسجد قرطبة، في صحن الجامع شجر البرتقال والنخيل. هذا شيء يكرهه الإمام مالك، ويجيزه الإمام (الأوزاعي)، وقد تبع الأندلسيون مذهب الإمام مالك في كل شيء ما عدا هذه الناحية، وهذه أيضًا لفتة تدل على مدى حساسية الأندلسيين الجمالية.

فيما يتعلق بتاريخ الزهراوي هناك خلاف حول تاريخه، وقد اقترح الدكتور سيمون تاريخًا آخر وهذه مسألة خلافية كما قلت. ذكر أيضًا أن كتب العلوم المترجمة وصلت متأخرة إلى الأندلس، ربما أخالفه في ذلك، فإننا نعرف أن الأمير (الحكم) الذي حكم الأندلس ما بين سنة ٧٩٦ إلى ٨٢٢ م. أرسل شاعره وقاضيه ورجل العلم الأثير لديه وهو (عباس بن ناصح الثقفي) إلى بغداد لكي يأتي إليه بعلوم الأوائل، نرى أن ذلك قد تمّ في أوائل القرن الثالث الهجري أي التاسع الميلادي. أي في فترة مبكرة جدًا. وقد خدمت هذه العلوم من أتى من الأجيال بعد ذلك مثل عباس بن فرناس بالذات.

الدكتور أحمد عبدالعزيز تحدّث عن عصر المرابطين والموحدين.. طبعًا أنا أشكره، والدكتور أحمد من أحسن العاملين في ميدان الدراسات الأندلسية، قال إنّ عصر المرابطين والموحدين عصر ركود وتأخر في العلوم والأدب.. وأنا أخالفه في ذلك، فعصر المرابطين هو الذي شهد كثيرًا من رقي الأدب العظيم، هو عصر ابن خفاجة، شاعر الطبيعة، وهو عصر بن قزمان الزجال الكبير، فمسألة تأخر الشعر وتأخر الأدب في عصر المرابطين فكرة ردّدها كثير من المستشرقين ولا سيما الإسبان وكان ذلك يرجع إلى نوع من الكراهية للمرابطين تعود إلى أن المرابطين إنما قدموا من شمال أفريقية من المغرب، وأن الأندلس أصبحت تابعة للمغرب بعد أن كانت هي تسيطر على أجزاء كبيرة من هذه البلاد.. أيضًا كان هناك تساؤل عن مدريد وأهلها وأصلها واسمها يقال إنّ اسم مدريد

أصل مختلق من العربية ومن نهاية لاتينية (مجريط) من مجرى، ثم اللاحقة (يط) التي تدل على التكثير، وأنا لي كتاب حول هذا الموضوع، ولي مقالة في مجلة العربي نشرت سنة ١٩٦٢ حول مدريد الذي قلت فيه، إنها عاصمة إسبانيا التي بناها المسلمون.

****

الجلســـة الثــانيــة

رئيس الجلسة الأستاذ مدين الموسوي:

السلام عليكم أيها السادة والسيدات الأفاضل جميعًا ورحمة الله وبركاته.. نواصل زحفنا على الأندلس أو تواصل الأندلس زحفها علينا، ونحن نستحضر ونستدعي ثمانية قرون من تاريخنا الإسلامي على تاريخ هذه الأرض، لكي نحاكم هذه التجربة، أو أيضًا تحاكمنا هذه التجربة، عندما نستدعي هذا الوعاء الذي ضمّ هذا التركيب المعقد من الإثنيات ومن القوميات الوافدة المستعربة من الإسبان ومن العرب ومن القوط ومن النصارى ومن المسلمين، عندما شكَّل الإسلام وعاءً طيبًا لكلّ هذه التراكيب والعناصر وشكَّل منها مجتمعًا رائدًا وتجربة رائدة.

استطاع الإسلام أن يخاطب الإنسان في كل الأرض، عندما نقل تجربته من الشرق إلى الغرب، وحمل رسالة (كلكم لآدم وآدم من تراب) وحمل رسالة الناس أكرمهم عند الله أتقاهم، ونظرية (الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق)، جاء بهذه القيم، بهذه المفاهيم طرحها على هذه الأرض.. فاستجابت طواعية، وبقيت تلوذ بهذا الإسلام، بهذه النظرية، بهذا المشروع طيلة ثمانية قرون، ولم تنكسر هذه التجربة إلا من داخلها عندما تحولت إلى طوائف، إلى أمراء طوائف، عندما تنازعت، عندما اختلفت، عندما فُصِّل الإسلام الكبير على مقاسات صغيرة على مقاس الأفراد والجماعات والطوائف انهزمت هذه التجربة، وعادت أدراجها إلى الشرق لكي تمارس اليوم، ليس نجاحاتها، ولكن فشلها الآخر، ونحن أمام هذه التجربة، أمام محاكمة هذه التجربة، لابدّ أن نقف في هذه الوثبة من مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري التي نكنُّ لها كل احترام وتقدير ولابدّ من الاعتراف بجميلها، عندما أعادتنا إلى الأندلس مرة ثانية نقف وجهًا لوجه أمام هذه التجربة، لابدّ لنا من الاعتراف بهذا الفضل وهذا الجميل الكبير للشاعر عبدالعزيز سعود البابطين، نحيي

فيه هذه الإرادة مع رفاقه، مع زملائه في هذه التشكيلة الرائعة التي خطت خطوتها الثانية خارج حدودنا الجغرافية. أرحب أيضًا بالأساتذة الذين سيحيون هذه الجلسة وهم الأستاذ الدكتور بيير جيشار والدكتور ميغل كروز أرناندث والدكتور مبروك المناعي، فأهلاً وسهلاً بهم وأهلاً وسهلاً بكم جميعًا في خطوتنا الثانية لهذا اليوم، وسأستعين بالحروف الهجائية لأبدأ من أصحاب اليمين والدكتور بيير جيشار أول المتحدثين .. فليتفضل.

****

Conférence Littéraire

UNITE ET PLURALITE : LA COEXISTENCE SOCIALE ET RELIGIEUSE EN AL-ANDALUS

Dr. Pierre Guichard

L'Institut du Monde Arabe de Paris a réalisé en 2000 une exposition intitulée : Les Andalousies de Damas à Cordoue. Celle-ci se voulait un signe de volonté de rapprochement des cultures, à l'orée d'un troisième millénaire lourd de menaces de « guerre des civilisations ». Dans l'introduction du catalogue qui accompagnait cette manifestation, le poète Adonis définissait l'Andalousie arabo-musulmane comme « un mélange d'éléments divers et compatibles, multiple et un à la fois. C'est une sorte de métissage mondial, par l'image et le sens. Tout ce qu'elle a inventé en matière de philosophie, de science et d'art, est rencontre entre trois horizons : le juif, le chrétien, s'ajoutant au socle fondateur qu'est l'horizon arabo-musulman. Par conséquent elle est dépassement de tout ce que limite une langue, ou encore l'appartenance culturelle ou nationale. En d'autres termes, elle est la patrie de soi et de l'autre ». Ainsi l'Andalousie est aux yeux du poète le lieu par excellence du métissage culturel. En tant que telle, elle peut être « un projet non seulement pour notre époque, mais également pour l'avenir... la situation dans laquelle nous vivons au niveau mondial, en Orient comme en Occident, exige le modèle andalou, le métissage culturel ».

Cette civilisation d'al-Andalus, Michel Zink, membre de l'Institut , professeur au Collège de France, une sommité en matière littéraire, dans sa préface au livre de María Rosa Menocal : L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance (2003), la décrit pour sa part comme : «

Une civilisation brillante où, dans des villes rendues splendides par le commerce et les arts, des monuments magnifiques et des jardins délicieux accueillent poètes et musiciens, penseurs et savants, juristes et mystiques appartenant aux trois religions ». Evoquant lui aussi ce « paradis perdu », et plus précisément le califat de Cordoue, le grand journaliste français Jean Daniel parlait de son côté dans un numéro du Nouvel Observateur d'octobre 1994, de cette « sacro-sainte Andalousie où, pendant une soixantaine d'années environ [avait] régné ce phénomène merveilleux et bouleversant qu'on a appelé l' 'esprit de Cordoue' ». Quant-à Malek Chebel, anthropologue et psychanaliste, auteur d'un récent Dictionnaire amoureux de l'Islam, il ne craint pas d'affirmer, dans le n° 5 (15-16 février 2004) du supplément hebdomadaire du Monde, qu' « aujourd'hui, l'Islam et le monde arabe paient tous les jours le prix de la disparition de la société arabo-andalouse du XIe siècle, détruite au XVe siècle par la Reconquista catholique de l'Espagne ». A travers les dates de ces publications récentes, on constate la fréquence et l'omniprésence des références à la civilisation d'al-Andalus dans les médias aussi bien que dns les publications plus savantes, uns civilisation que l'on caractérise souvent par sa pluralité.

Sans doute est-il tout à fait légitime de mettre en évidence -et d'admirer- les aspects remarquables d'une civilisation qui fut, à ses meilleurs moments, incontestablement séduisante, brillante intellectuellement, et où a pu effectivement, jusqu'à un certain point, se réaliser entre les différents éléments religieux et culturels qui peuplaient cette province du Dar al-Islam une certaine « symbiose » civilisationnelle. Il me semble cependant qu'il faut aussi, non plus en poète ou en journaliste, et en se méfiant quelque peu d'un « mythe andalou » qui tend parfois, au nom d'un certain lyrisme et d'une trop belle image, parfois davantage projetée vers l'avenir que résultat d'une reconstitution exacte du passé, revenir aux réalités historiques

pour examiner, non plus dans une sorte d' « âge d'or » presque intemporel à force d'être idéalisé, mais dans une perspective évolutive faisant sa place à chaque époque de l'histoire d'al-Andalus, ces notions d'unité et de pluralité dans un Andalus considéré du point de vue de la coexistence qui y a incontestablement existé entre groupes ethniques et religieux différents. On verra que ce qui suit pourrait peut-être plutôt, s'agissant de la coexistence dont il est question, s'intituler : de la diversité à l'unité..

Le problème des conditions de la conquête de l'Hispania.

Ayant toujours, depuis la publication de mon Al-Andalus en 1976 (dont une édition un pau remaniée parut en français l'année suivante sous le titre : Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane), défendu l'idée que la conquête arabo-berbère avait introduit dans l'histoire de la péninsule ibérique une forte rupture, je rappellerai d'abord une évidence quelquefois un peu oubliée : l'Andalus est le résultat d'une conquête militaire. Il serait irréaliste de penser que celle-ci, même si elle fut relativement facile et rapide, du fait de l'écroulement immédiat des structures politiques du royaume wisigoth et de la crise économique et sociale que connaissait le pays, se fit sans violences d'aucune sorte. Du fait de la grande pauvreté des sources il est presque impossible de savoir comment exactement se fit cette conquête. On sait que les textes historiographiques arabes n'apparaissent guère avant la fin du IXème siècle : ils sont donc tous très postérieurs à cette époque de la conquête. Ils présentent toutefois du déroulement et des suites de celle-ci -l'instauration du nouveau régime arabo-musulman- une vision d'ensemble dont l'historien peut tirer un récit cohérent et assez crédible, qui donne l'impression d'une prise de possession de la nouvelle province de l'Islam sans brutalité excessive. C'est cette interprétation que donne, par exemple, Pedro Chalmeta, dans l'étude

minutieuse que, sous le titre Invasión e islamización (1994, rééd. 2003), il a consacrée à cette période.

Dans ce livre, qui est incontestablement l'étude la plus sérieuse et la plus érudite publiée jusqu'à présent sur la question, Pedro Chalmeta rejette une autre interprétation de ces événements, celle qu'il dénonce comme « la vieille illusion catastrophico-providentialiste du 'jugement divin' et sa conséquence, la 'perte de l'Espagne'qui implique la croyance d'une part en l'existence des péchés des mauvais chrétiens, d'autre part en l'irrépressible pénétration explosive de hordes barbares passant tout à feu et à sang ». En toute rigueur, il faudrait cependant, me semble-t-il, distinguer deux aspects différents qui ne sont pas forcément aussi liés que semble le penser Pedro Chalmeta. D'un côté il est certain que les textes chrétiens latins développent volontiers une telle vision, à la fois « catastrophiste » et « providentialiste » de l'histoire de la conquête arabe de l'Hispania. C'est le cas en particulier des « chroniques asturiennes » élaborées dans le contexte « néo-gothique » et de « pré-reconquête » qui caractérise la cour du roi astur-léonais Alphonse III (866-911)(1). Leur fort contenu idéologico-religieux antimusulman incite à ne leur accorder, comme sources historiques concernant les conditions de la conquête du VIIIème siècle, qu'un crédit limité. Mais il est bien connu qu'il existe d'autre part des sources latines bien plus proches des événements, écrites sans doute par des clercs que rien ne prédispose favorablement à l'égard des musulmans, mais dont l'élaboration s'est faite au lendemain de la conquête, dans un contexte idéologiquement moins chargé que celui de la fin du IXème siècle qui vient d'être évoqué.

---

1 - On en trouvera ine étude dans l'ouvrage de Ron Barkai cité infra.

Le plus important de ces textes est la célèbre Chronique mozarabe de 754[2], qui nous donne une « vision des vaincus » chronologiquement bien plus proche des faits. Elle en présente une version sensiblement moins favorable que les chroniques arabes. Rédigée par une chrétien vivant sous la domination musulmane, et postérieure d'assez peu de temps à la conquête, elle présente en vers et dans une langue d'interprétation difficile un récit détaillé des premières décennies de l'histoire de l'Espagne musulmane dont la confrontation avec les sources arabes, bien plus tardives, est indispensable. Il s'agit d'un texte exceptionnel, qui se présente sous la forme d'un long poème, dont le contenu historique se réfère à l'occupation de l'Hispania par les musulmans, et aux premiers temps de la gestion de la nouvelle province de l'empire islamique par les gouverneurs envoyés par le califat omeyyade de Damas. L'auteur de ce texte est un clerc chrétien dont le nom ne nous est pas connu, qui vivait sous la domination musulmane, c'est à dire un mozarabe du milieu du VIIIe siècle. Le texte est d'un ton pathétique, et contient de nombreuses lamentations sur la perte de liberté de la patrie hispanique, ce qui relève d'une vision sujective et « idéologique » des événements, mais aussi sur la violence de la conquête, appréciation qui n'est pas forcément liée au jugement précédent, et peut aussi relever d'une perception objective des faits.

Il se plaint de la « cruauté » des Arabes et de la situation qu'endurent les chrétiens sous leur domination. La plupart des auteurs admettent que cette source est d'une exceptionnelle importance en raison de sa proximité chronologique avec les événements de la première moitié du VIIIème siècle. L'espace de temps dont traite le clerc mozarabe concerne une histoire qu'il a en partie au moins vécue lui-même, celle des chefs militaires et gouverneurs, nommés

---

2 - Editée plusieurs fois ; on peut se reporter à l'édition de López Pereira, Crónica mozárabe de 754, Saragosse, 1980.

directement par Damas, qui administrent ce qui n’est alors qu’une province du califat oriental. La venue en Espagne du premier émir omeyyade, cAbd al-Rahmân Ier, ne se produit en effet qu’en 756, soit deux ans après la date terminale de la chronique rimée. Les auteurs qui ont examiné de près cette source tendent à la considérer comme relativement objective, en dépit des plaintes exprimées par l’auteur. Sánchez Albornoz, dans son étude sur les sources de l’histoire musulmane du VIIIe siècle andalou (Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII), constate qu’en dépit du « patriotisme » intense de ce dernier, « chrétien à la foi ardente.... regrettant l’époque où sa patrie jouissait de la liberté », et de son hostilité aux nouveaux gouvernants du pays, on n’observe pas de haine dans son texte, et qu’il lui arrive même de faire preuve d’une certaine objectivité dans l’appréciation de l’action de certains gouverneurs ». L’étude approfondie que Ron Barkai a consacrée à l’ « image de l’autre» dans les chroniques hispaniques médiévales, aussi bien latines qu’arabes, va tout à fait dans le dans le même sens(3): l’auteur de la Chronique mozarabe a sans doute une vision globalement négative des conquérants et dominateurs de l’Hispania, responsables de la « perte » de cette dernière, mais elle est due bien plus à cette appréciation des violences de la conquête qu’à une hostilité de principe à l’Islam, attitude très différente de celle des chroniques asturiennes où s’exprime un net rejet de la religion ennemie.

Il me semble donc qu’il serait intéressant, pour évaluer correctement l’impact -ne serait-ce que « psychologique » de la conquête sur les esprits des chrétiens hispaniques , de savoir jusqu'à quel point il faut prendre au sérieux la description catastrophiste que la Chronique mozarabe fait de la conquête, discordante avec celle,

---

3 - Ron BARKAI, Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo), Madrid, 1964.

plutôt « aseptisée » qui se dégage des textes arabo-musulmans, celle que les auteurs modernes ont généralement suivie. La plupart du temps, on présente en effet plutôt la vision d'une occupation relativement pacifique du territoire hispanique, basée sur la conclusion d'accords de capitulation acceptés par les autochtones, qui devinrent dès lors des dhimmi/s ou « protégés » des musulmans, jouissant du statut juridique qui leur fut reconnu du fait de la « tolérance institutionnelle » de l'Islam à l'égard des religions du Livre. On ne peut certes mettre en doute l'existence même de tels traités, bien attestés par les sources. Mais on manque en fait d'informations sur une grande partie de la péninsule où les conditions purent être moins régulières et modérées, et l'on ne peut que constater que les indications positives sur de tels traités concernent surtout des villes du sud de la péninsule, et ne sont au total pas très nombreuses.

Quelques auteurs ont mis en doute la légitimité d'une version de la conquête presque exclusivement inspirée par les sources arabes. Dans son ouvrage sur la conquête arabe (The Arab Conquest of Spain, 1989), Roger Collins a revendiqué fortement la plus grande crédibilité de la Chronique mozarabe, en raison de sa proximité avec les événements : il y a eu, dit-il, s'agissant de la conquête, « de la part de la majorité des historiens, un refus quasi obstiné de lui appliquer quelque forme que ce soit de critique des sources. Pratiquement dans tous les cas, ce qui s'est passé est que l'on a pensé que les récits des sources arabes fournissent l'élément primordial d'information ». En écrivant ces lignes, cet auteur ne pense pas spécifiquement au problème de la plus ou moins grande violence de la conquête, problème auquel fait allusion discrètement Ron Barkai : « On pourrait alléguer, écrit ce dernier, que la description des cruautés musulmanes est une composante obligée du genre littéraire des lamentations. Il y a sans doute du vrai dans cela, mais même dans ce cas les lamentations reflètent une certaine image des conquérants musulmans... Cette

image de la conquête devait se transmettre aux chroniques chrétiennes durant de nombreuses générations ». Il ne serait pas sans intérêt de savoir si la violence de la conquête arabo-berbère est essentiellement, sur le moment, un stéréotype littéraire, et plus tard une invention des chroniques asturiennes, justificatrice de l'idéologie naissante de reconquête, ou si elle correspond à une réalité plus ou moins traumatisante pour les hispaniques, dans ce cas exprimée par la Chronique mozarabe, réalité dont le souvenir se serait transmis aux textes asturiens élaborés vers la fin du IXe siècle -dans un esprit évidemment anti-musulman- par les clercs de l'entourage du roi Alphonse III.

Ce qui oblige à réfléchir à la validité de la vision de la conquête contenue dans la Chronique mozarabe est que les auteurs qui se sont intéressés à celle-ci ont relevé l'absence dans ce texte d'antagonisme proprement religieux. L'auteur anonyme, et l'on s'en est souvent étonné, ne fait aucune allusion à l'Islam. Déjà, Sánchez Albornoz avait souligné, sans référence particulière aux aspects religieux, le ton d'objectivité et l' absence d'opposition radicale ou de haine envers les conquérants que révèle son texte. Entre autres particularités de la Chronique , écrit Roger Collins, on relève «la déconcertante absence de commentaires en rapport avec la religion des conquérants. A aucun moment de son récit, il ne fait la moindre référence à l'Islam. Il ne considère pas non plus les musulmans arabes comme des chrétiens hérétiques, et encore moins comme des païens ». Ron Barkai fait à peu près la même remarque en signalant que « le chroniqueur mozarabe ignore presque complètement la signification religieuse du conflit chrétiens-musulmans en Espagne ». L'élément religieux, ajoute-t-il « existe seulement dans la conception de la conquête musulmane de l'Espagne comme un châtiment divin (iudicium Dei) conforme au modèle biblique du châtiment du peuple d'Israêl »(4).

4 - Ron BARKAI, El enemigo en el espejo, p. 29

John Tolan, dans son récent ouvrage sur la vision chrétienne des musulmans au Moyen Age, réitère la même constatation : « Pas une seule fois l'auteur n'exprime la moindre animosité envers la religion des Arabes : en vérité, il n'en dit absolument rien »[5] .

Ces constatations amènent me semble-t-il à formuler de façon plus précise qu'on ne l'a fait, la question de la véracité des descriptions catastrophistes de la conquête et de ses conséquences chez l'auteur mozarabe. Ces « conséquences désastreuses... décrites avec un luxe de détails macabres fait de carnages, de pillages et de dévastations », pour reprendre le résumé qu'en fait John Tolan, dans son ouvrage récent sur Les Sarrasins, sont-elles uniquement déterminées par la vision quasi eschatologique, évoquée plus haut, de la « perte de l'Espagne » causée par les péchés des chrétiens, ou, compte tenu de l'absence d'antagonisme ou de haine religieuse du clerc mozarabe rédacteur d'un texte écrit au milieu du VIIIe siècle, trente à quarante ans après la conquête, sont-elles le reflet d'une certaine réalité ? On ne peut pas exclure que le récit qui nous est fait de la conquête par la plupart des auteurs arabes ait un certain caractère « officiel », relevé dans des études récentes[6]. Sur les contradictions existantes entre les sources écrites, on ne peut guère attendre quelques lumières nouvelles que de l'archéologie, si l'on avait la chance de

---

5 - John TOLAN, Les Sarrassins, Paris, 2003, p. 130.

6 - On renverra à l'intéressante étude de ces sources présentée dans Eduardo MANZANO MORENO, « Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus : une nueva interpretación », Hispania, LIX/2, n° 202, 1999, pp. 389-432. L'auteur cite le texte connu et d'interprétation difficile d'Ibn Hazm, pour qui la conquête se fit sans tenir compte des obligations légales, comme une sorte de « foire d'empoigne » où chaque groupe de conquérants s'empara de ce qui lui convenait, sans guère de contrôle de l'autorité étatique (p. 430, d'après M. ASIN PALACIOS, « Un códice inexplorado de Ibn hazm », Al-Andalus, II, 1934, p. 41). Il est bien entendu que le problème posé par Ibn Hazm ne se réfère qu'aux conditions légales de la conquête. Mais l'avbsence de contrôle étatique sur celle-ci ne peut-il avoir pour conséquence une violence elle-même incontrôlée ? E. Manzano laisse avec raison la question ouverte (p. 430 : le rejet de la thèse « officielle » d'une conquête offrant toutes les garanties légales pourrait ouvrir la voie -entre autres interprétations- à une thèse selon laquelle « predominó la violencia de los invasores »).

pouvoir mettre en évidence, localement, les conditions dans lesquelles eut lieu le passage d'une époque à l'autre. Cela ne pourrait se faire que sur des sites exceptionnellement bien documentés, c'est à dire minutieusement fouillés, où l'on pourrait mettre en évidence la continuité ou la discontinuité de l'occupation humaine, et les conditions du changement. Il ne faut pas se dissimuler que de telles conditions ne se rencontrent que très rarement. Cela semble être le cas sur un site exceptionnel comme celui de la nécropole d'abord paléo-chrétienne, puis musulmane, mise au jour dans la localité portugaise de Mértola. La dernière inscription chrétienne y est datée de 706, très peu d'années avant la conquête, et les sépultures musulmanes succèdent à la destruction de la basilique autour de laquelle et dans laquelle était installé le cimetière chrétien(7). Mais, faute de matériel funéraire, on ne peut connaître la date à laquelle ont lieu ces inhumations musulmanes, et il est bien évident que, même si l'on admettait une rupture brutale entre les deux époques, on ne saurait tirer d'un seul exemple des conclusions généralisées quant à une conquête plus « traumatisante » pour les populations indigènes qu'on ne l'admet en général.

Les relations entre communautés à l'époque de l'émirat omeyyade.

On n'exclut évidemment pas, en posant la question qui précède, tout le problème de l'existence, antérieurement à la conquête, d'une société caractérisée par une situation de crise sociale et de grandes inégalités « pré-féodales », dont de nombreux éléments auraient été enclins à se soumettre à des conquérants dont la domination paraissait préférable à celle des catégories sociales antérieurement au pouvoir(8).

---

7 - Claudio TORRES et Santiago MACIAS, Museu de Mértola. Basílica paleocristâ, Campo arqueológico de Mértola, 1993.

8 - On rappellera l'hypothèse -plausible- de Lévi-Provençal, pour qui une masse de mécontents se joignirent d'emblée aux conquérants, l'arrivée des musulmans leur donnant une chance « d'échapper par leur rlliement au vainqueur à la dure condition du servage et à l'iniquité du régime » (Histoire de l'Espagne musulmane, I, p. 22).

Une fois apaisées les possibles -et inévitables- turbulences de la conquête, il n'est en tout cas pas douteux qu'une coexistence de fait et de droit s'établit en al-Andalus sous l'égide du régime arabo-musulman qui prévaut dans la nouvelle province de l'Islam. Elle repose, comme dans le reste du monde musulman, sur la « tolérance institutionnelle » qui caractérise le droit musulman des dhimmis ou protégés monothéistes, fait trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en rappeler ici les modalités, mais qui, évidemment, concerne l'Andalus au même titre que les autres régions du monde musulman. Un texte particulièrement célèbre et significatif de cette situation de protection ou dhimma est le « pacte » qui fut accordé en 713 par cAbd al-cAziz b. Musa, fils du conquérant de l'Espagne Musa b. Nusayr, et sans doute commandant de l'un des détachement de l'armée d'invasion, à un chef wisigoth de la région sud-orientale de la péninsule appelé Théodomir et aux chrétiens qui relevaient de son autorité. Les chrétiens de cette région s'y voient accorder, en échange d'un tribut payé individuellement par les habitants, le droit de conserver leurs biens et de continuer à pratiquer leur religion. On peut observer que, pas plus que les traités du même genre conservés pour l'Orient, le texte ne précise les limitations qui seront par la suite imposées aux dhimmi/s en vertu de l'apocryphe « pacte d'Omar ». En dehors de ce texte exceptionnel, les sources sont encore peu nombreuses et très lacunaires pour cette période. On commence cependant à percevoir assez bien une importante différence entre la situation des communautés juives et des communautés chrétiennes. Les secondes -assurément beaucoup plus nombreuses et sans aucun doute encore démographiquement majoritaires durant une assez longue période- posent de toute évidence davantage de problèmes que les premières, sur lesquelles on s'arrêtera d'abord.

On sait que les juifs, durement persécutés dans le royaume wisigothique, accueillirent très favorablement les conquérants, et un

bon nombre, sans doute, revinrent dans la péninsule à leur suite lorsqu'ils en avaient été chassés. L'intégration au monde musulman leur fut incontestablement favorable. Lors même de la conquête, il arriva, comme à Séville, que les musulmans confient la garde de villes conquises aux juifs. La constitution du Dar al-Islam facilita les relations déjà existantes entre les communautés d'Occident et d'Orient. Les Juifs n'étaient pas dans une situation juridique différente de celle des chrétiens, mais, habitués à vivre dans des pays qu'ils ne dirigeaient pas, sous l'autorité de souverains d'autres religions, ayant en plus une culture d'origine orientale et sémitique et une langue de culture bien plus proches de l'arabe que le latin, ils n'avaient pas à regretter un statut politique qu'ils n'avaient jamais eu, et pouvaient assez facilement s'accomoder de leur situation et en tirer le plus possible d'avantages. Ouverts traditionnellement sur l'Orient méditerranéen, ils contribuèrent certainement à l' « orientalisation » de la civilisation andalouse.

Cette situation favorable et ce rôle dans la vie de relations du monde musulman peuvent être bien illustrées et presque symbolisés par un texte très célèbre de l'un des premiers « géographes » arabes, Ibn Khurdadhbih, qui écrit dans la seconde moitié du IXe siècle. Dans son Kitab al-masalik wa l-mamalik (Livre des routes et des royaumes), qui doit traduire une situation des environs de 850 ou antérieure, il décrit une catégorie très particulière de marchands juifs auxquels il donne le nom mystérieux de Radhaniya : ils parlent l'arabe, le persan, le « romain » (gerc ou latin ?), l'espagnol, le franc, le slave. Ils voyagent entre l'Orient et l'Occident, par terre et mar mer, dans les deux sens. De l'Occident ils exportent des eunuques et des esclaves filles et garçons, des tissus, des fourrures et peaux, des épées. Ils partent du pays des Francs et vont par mer jusqu'en Egypte et en Syrie, mais le même voyage peut aussi se faire par terre, en passant par l'Andalus, Tanger et l'Ifriqiya. Ils vont à Bagdad par caravanes.

Ils vont aussi depuis le Proche-Orient jusqu'en Inde et en Chine par la Mer Rouge et l'océan Indien, ou par les routes asiatiques de terre (« route de la soie »), et de l'extrême Orient ils ramènent des drogues et épices. Certains vont vendre leurs marchandises à Constantinople, et atteignent aussi les pays des Slaves et des Khazars.

Ce texte évocateur d'un commerce important et à très grande distance a été largement discuté. Il semble qu'il se réfère à une situation relativement ancienne, même par rapport à l'auteur, surtout en ce qui concerne les itinéraires maritimes. Durant le IXème siècle en effet, le commerce en Méditerranée semble avoir connu de grandes perturbations et une quasi extinction du fait des activités importantes des pirates, principalement andalous, qui commencent au début du siècle, et se prolongent au Xème. Chronologiquement, on peut situer assez bien ces raids « sarrasins ». Le premier connu est une attaque importante des Baléares, encore chrétiennes, qui eut lieu en 798, et provoqua une réaction carolingienne dont les sources officielles latines se font l'écho[9]. Le IXème siècle voit l'intensification de ces incursions sur les côtes d'Italie et de Gaule, et si les pirates sont chassés de leurs bases italiennes vers le début du Xème siècle, leurs activités se reportent dès la fin du siècle précédent vers la côte provençale avec l'établissement de la célèbre colonie sarrasine de Fraxinetum[10]. Il paraît dès lors peu vraisemblable qu'entre le milieu du IXe et le milieu du Xe de tels trafics par mer aient pu être aussi suivis que le dit le texte, qui n'est pas repris par les auteurs postérieurs.

En revanche, les trafics par terre entre l'Occident carolingien et le monde musulman, qui impliquaient pour une bonne part l'Andalus et

---

9 - Pierre GUICHARD, « Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée occidentale », Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 35, 1983-1.

10 - Voir Lucien MUSSET, Les invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VIIème-XIème siècle), Paris, 1965.

les Juifs qui y vivaient ou y avaient des attaches, prospérèrent aux IXème-Xème siècle. Entre les environs de l'an 800 et l'an 1000, on ne peut douter du rôle que jouent les Juifs dans la vie économique.des pays de l'Occident méditerranéen, et de l'Andalus en particulier. On a plusieurs témoignages de ce rôle dans la documentation carolingienne. Charlemagne accorde ainsi des diplômes à des commerçants juifs faisant un trafic avec l'Espagne. Les protestations de l'évêque de Lyon Agobard contre les mêmes marchands juifs accusés de vendre des esclaves chrétiens aux musulmans sont très connues(11). On est assez bien informés au total sur l'ampleur et les itinéraires de ce commerce des esclaves importés d'Europe en al-Andalus. Beaucoup provenaient des prises de guerre faites par les Carolingiens, puis les Ottoniens, aux frontières orientales de l'empire chrétien. Les marchands, principalement juifs si l'on suit les sources, les acheminaient depuis Verdun par la vallée du Rhône, le Languedoc et les comtés carolingiens correspondant à la Catalogne actuelle, et les transformaient en eunuques sur place ou dans la localité andalouse de Lucena, ville que toutes les sources arabes des Xe-XIème siècle considèrent comme une localité à peuplement principalement ou exclusivement juif, avant de les exporter par le port d'Almería. De ces rapports avec l'Europe franque par l'intermédiaire des Juifs d'al-Andalus, qui se poursuivent donc à l'époque du califat, il est resté un témoignage écrit, celui du marchand de Tortosa Ibrahîm b. Yacqûb qui nous a laissé, au milieu du Xe siècle, une relation de voyage en Europe occidentale(12).

La situation des chrétiens est plus problématique. En principe, leurs communautés ne souffrent pas de perturbations majeures, et l'on

11 - Plusieurs références précises se trouvent dans : Renée DOEHAERD, Le haut Moyen Age occidental, Paris, 1971.

12 - André MIQUEL, « L'Europe occidentale dans la relation d'Ibrahim b. Yacqub », Annales E.S.C., 21/5, septembre octobre 1966.

possède, avec les listes épiscopales conservées pour cette époque, de nombreux témoignages du maintien d'une structure écclésiale encore importante. Il est cependant bien probable que d'assez nombreuses églises aient disparu dès le IXe siècle, et possible que se soit produit un certain durcissement de la condition des chrétiens du fait de l'implantation du malikisme à la même époque comme doctrine pratiquement officielle de l'Etat omeyyade, avec son juridisme moins favorable aux dhimmis que le libéralisme des doctrines encore floues (ainsi celle d'al-Awzaci) qui prévalaient antérieurement. On peut penser, par ailleurs que l'amenuisement du nombre des chrétiens du fait des conversions, qui semblent avoir été nombreuses, eut des conséquences fiscales négatives sur les contribuables dhimmis qui subsistaient, l'Etat ayant très vraisemblablement eu tendance, comme dans les autres régions du monde musulman, à maintenir un même niveau d'exigences à l'égard des communautés imposables. Cela pourrait expliquer la curieuse et célèbre lettre envoyée en 828 aux chrétiens de Mérida par l'empereur carolingien Louis le Pieux, où il leur promet de leur apporter un secours militaire contre l'émir cAbd al-Rahman II « lequel, écrit-il, avec la cupidité démesurée dont il fait preuve pour vous soustraire vos biens, vous a fréquemment plongés dans l'affliction, de la même manière que son père Abolas [il s'agit d'al-Hakam II, dont la kunya était Abu l-cAsi]: ce dernier, en effet, en augmentant injustement les tributs dont vous n'étiez pas débiteurs et en exigeant leur paiement par la force, d'amis que vous étiez vous transforma en ennemis, de sujets obéissants en révoltés ; il chercha à vous enlever votre liberté et à vous opprimer par de lourdes et iniques contributions»(13).

Les causes de l'affaiblissement marqué des communautés chrétiennes furent cependant pour une bonne part internes. Un niveau

13 - LEVI-PROVENCAL en reproduit le texte dans le tome I de son Histoire de l'Espagne musulmane.

culturel assez dégradé et l'influence consciente ou non de l'Islam eurent pour effet l'apparition d'hérésies, dont la plus connue et la plus importante fut l'adoptiannisme, qui se répandit à la fin du VIIIe siècle. Cette hérésie, qui se développa à Tolède à l'initiative du métropolitain de cette cité Elipand, se diffusa jusque dans les Pyrénées où l'un de ses tenants, l'évêque d'Urgel Félix, fut condamné par les utorités religieuses et politiques après la reconquête de ces régions par les Carolingiens. Niant le dogme de la trinité, comme le monophysisme et le nestorianisme en Orient, elle semble bien avoir correspondu, consciemment ou inconsciemment, à une tentative de rapprochement avec l'Islam. D'autres hérésies se produisirent ensuite, dans la première moitié du IXème siècle, et agitèrent l'église mozarabe. En dehors même des conversions à l'Islam, la séduction que la culture arabe exerçait eut aussi des conséquences sur la cohésion idéologique d'une église dont la tradition était latine. On connaît les lamentations du clerc mozarabe Alvaro de Cordoue, vers le milieu du IXe siècle, sur le fait que ses coreligionnaires se détachaient rapidement de leur culture latine pour se tourner vers « les poèmes et les romans des Arabes », et même « vers les écrits des théologiens et des philosophes musulmans, non pour les réfuter, mais pour se former une diction arabe correcte et élégante ». Face à cette acculturation qu'ils jugeaient dangereuse, et sans doute à l'affaiblissement numérique du christianisme, on assiste au mouvement en quelque sorte « provocateur » d'une élite intellectuelle particulièrement consciente de cette évolution et qui s'en désespérait, sous la forme du fameux mouvement des « martyrs de Cordoue », entre 850 et 859 principalement[(14)].

---

14 - Pour tout ce qui concerne les mozarabes, voir le livre classique de Francisco SIMO-NET, Historia de los mozírabes de España, Madrid, 1903, rééd. Amsterdam, 1967, ainsi que Isidro de las CAGIGAS, Los mozárabes, Madrid, 2 vol., 1947.

Des causes sans doute davantage socio-économiques que proprement religieuses, mais dont on ne peut, me semble-t-il, exclure complètement les facteurs ethno-culturels de résistance à l'acculturation arabo-islamique, déterminèrent, dans les dernières décennies du même IXe siècle, les ruraux chrétiens du sud de la péninsule à se joindre à certains des mouvements de révolte anti-arabes, dont les promoteurs furent principalement les muwallads, dissidences qui désorganisèrent profondément l'émirat. Les informations que l'on possède à cet égard concernent exclusivement les zones montagneuses de l'Andalousie proprement dite, où le fait majeur est la très célèbre révolte d'Ibn Hafsun(15), initialement un muwallad, dont on sait qu'en 899 il revient au christianisme de ses ancêtres. Lui-même, puis ses fils après sa mort en 917, conservent de ce fait l'appui décidé des communautés chrétiennes des montagnes andalouses qui constituaient déjà l'un des appuis les plus solides du mouvement. Mais le fait qu'il ait perdu alors pour une bonne part l'adhésion que lui avaient apportée les muwallads semble bien indiquer que dès cette époque la population de l'Espagne méridionale, en particulier celle des villes, était assez largement islamisée pour que le christianisme mozarabe ne plus représente plus qu'une sorte de survivance culturelle dont le poids dans l'équilibre social d'al-Andalus déclinait assez rapidement. Tout ce que les sources nous font connaître des multiples dissidences qui affectent les autres régions d'al-Andalus durant les trois dernières décennies du IXème siècle et les trois premières du Xème laisse complètement dans l'ombre les éléments chrétiens et ne fait apparaître, en dehors des Berbères et des Arabes, que l'importance des populations urbaines et rurales muwallades, ce qui laisserait aussi penser que, contrairement à ce que

15 - L'ouvrage le plus récent est celui de Manuel ACIEN ALMANSA, Entre el feudalismo y el Islam. cUmar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia, Université de Jaén, 1997.

l'on tend en général à penser, le courant des conversions à l'Islam, auquel il faut ajouter une assez importante émigration vers le nord chrétien, sans doute accélérée par le mouvement des martyrs et les troubles de la fitna de de la période 880-920, avait déjà été assez fort pour inverser le rapport démographique entre les communautés chrétienne et musulmane.

C'est là un point sans doute important, sur lequel il est difficile de parvenir à des certitudes. Une étude « classique », celle de Bulliet (Conversion to Islam in the Medieval Period, 1979), s'appuyant sur une tentative d'étude statistique menée sur la base des noms des savants contenus dans les dictionnaires biographiques, et tentant de déterminer à quelle moment de la généalogie de chacun intervient la conversion du premier ancêtre à l'Islam, a émis l'hypothèse que l'inversion du rapport numérique entre musulmans et chrétiens en al-Andalus ne se serait pas produite avant le milieu du Xème siècle, sous le califat de Cordoue. Quelle que soit la qualité de son ouvrage et l'ingéniosité avec laquelle il est parvenu à établir ses « courbes de conversion », j'ai la conviction, mais sans pouvoir apporter à l'appui de celle-ci de preuve décisive, que dès le début du Xème siècle, et en tout cas à l'époque de la proclamation du califat en 929, les chrétiens d'al-Andalus ne représentaient déjà qu'une minorité de la population. Cela me paraît ressortir de la situation de la plupart des régions, en dehors de l'Andalousie proprement dite, durant la crise de la fin du IXème et du début du Xème siècle. Ni les sources, ni les événements, ne laissent même entrevoir l'existence de communautés chrétiennes assez importantes pour influer en quoi que ce soit sur l'évolution politique, dans une période particulièrement troublée, où les autres groupes, Berbères, Arabes, muwallads, ne cessent de manifester leur existence et leur identité en s'opposant les uns aux autres. C'est seulement dans l'actuelle Andalousie, où l'existence des mozarabes sera encore bien attestée au XIème siècle, et jusqu'au début du

XIIème, qu'on les voit se joindre massivement à un mouvement de dissidence politique, se dressant contre le pouvoir central. Le fait qu'aucune autre agitation du même genre ne se soit manifestée dans d'autres régions m'amène à penser que les chrétiens y étaient déjà nettement minoritaires et ne jouissaient que d'une faible liberté d'action.

Le processus d'arabisation et d'islamisation.

Je crois donc qu'à l'époque de la proclamation du califat à Cordoue par cAbd al-Rahman III le christianisme mozarabe, qui va pourtant s'exprimer si magnifiquement dans l' « art mozarabe » des manuscrits et des églises du royaume de León, art développé dans les communautés émigrées d'al-Andalus, et dont on ne retrouve pratiquement pas de trace en al-Andalus, est déjà davantage une survivance, une sorte de « fossile culturel », qu'une force vraiment vivante de la société andalusí en train de se consolider.

Du fait de l'important mouvement des conversions bien sûr, mais aussi à travers la crise des « martyrs » mozarabes, puis l'émigration d'un nombre important de chrétiens, durant la période troublée qui précède l'instauration du califat, le poids démographique et culturel du christianisme s'est considérablement amenuisé. Globalement, on a assisté d'autre part à l'échec des dissidences et révoltes muwallades. Presque partout où les textes laissent apercevoir le sens de l'évolution, on constate que ce sont les éléments arabo-berbères qui l'ont finalement emporté sur les révoltes des musulmans autochtones. En Andalousie, le cas de Séville, dominée après le massacre de la « bourgeoisie » muwallade par les Arabes yéménites, par la famille arabe des Banu Hadjdjadj, apparaît comme exemplaire. Moins bien connu dans ses modalités précises, celui de Saragosse est comparable, puisque les Arabes Banu Tudjib y sont finalement, après un long conflit, victorieux des muwallads Banu Qasi, qui y semblaient

pourtant tout à fait prépondérants au milieu du IXème siècle. En Andalousie, à l'issue de luttes acharnées, ce sont finalement aussi les Arabes qui l'ont emporté sur les dissidences, les djund/s de cette origine ayant apporté leur appui décisif à la restauration du pouvoir engagée par cAbd al-Rahman III à partir de 912[16].

La moyenne vallée du Guadiana et les régions environnantes fournissent une sorte de « contre-exemple » particulièrement intéressant. La métropole religieuse et culturelle y était incontestablement à l'époque de la conquête, la ville de Mérida, centre d'une vaste province ecclésiastique. Elle est l'une des rares à avoir opposé une résistance militaire sérieuse, et ne fut prise qu'après un siège relativement long et dur de plusieurs mois. On peut penser que Musa b. Nusayr qui l'avait conquise y installa des éléments berbères, puisque l'on y constate ensuite une population appréciable de cette origine. Elle souffrit vraisemblablement de cette conquête par la force, mais continua cependant à constituer un centre urbain d'une certaine importance, et il semble que l'on y trouve un évêque jusque vers la fin du IXe siècle[17]. Le pouvoir s'efforce, sans toujours beaucoup de succès, d'en contrôler la population. Mais il ne peut empêcher au début du IXème siècle des révoltes importantes dans lesquelles apparaissent au premier plan des Berbères, dont certains chefs sont possesseurs de propriétés foncières importantes[18], et des convertis à l'Islam autochtones (muwallads). Les mozarabes doivent alors être encore assez nombreux dans la ville, ainsi qu'en témoigne la lettre de Louis le Pieux évoquée précédemment. On notera qu'au niveau de la société locale, les rapports entre les éléments berbères, les muwallads,

---

16 - Ces événements, et tout ce qui suit, est traité avec assez de détail par E. LEVI-PROVENCAL, Histoire de l'Espagne musulmane.

17 - SIMONET, Mozárabes, p. 393.

18 - IBN HAYYAN, Muqtabis, II/1 (Crónica de los emires Al-Hakam I y cAbd al-Rahman II), tr. M. Makki et Federico Corriente, Saragosse, 2001, p. 46.

et les mozarabes concernés par cette lettre ne doivent pas avoir été mauvais, puisqu'ils se révoltent ensemble la même année 828 (les sources arabes ne parlent alors que des Berbères et des muwallads, mais ce que l'on vient de dire de l'attitude des mozarabes ne laisse guère de doute sur leur participation au mouvement). Lorsqu'il parvient à contrôler à nouveau la ville à l'issue de ces années de révoltes, le pouvoir omeyyade la dote d'une remarquable « alcazaba » de pierre de taille, siège du gouverneur et de la garnison omeyyades, édifiée en 835 si l'on en croit une inscription.

Les sources indiquent qu'un certain nombre de révoltés quittèrent la ville, dont l'importance fut sans doute affaiblie par ces événements. Culturellement, un mouvement d'islamisation et d'arabisation avit dû s'engager dès l'époque de la conquête, comme dans les autres villes de province, comme à Tolède où l'on connaît d'assez nombreux ulémas dès la fin du IXème siècle. Mais le faible nombre de ceux qui nous sont connus pour Mérida par rapport à Tolède, semble indiquer que la ville est déjà en net déclin. Lorsque commence à apparaître la fitna génélisée dans l'émirat, lors des dernières décennies du IXè siècle, une situation de dissidence s'établit à nouveau dès 868. Les épisodes cahotiques qui se déroulent alors ne mettent plus en scène, visiblement en tout cas, que des muwallads, dirigés par un personnage qui va dès lors jouer un rôle capital dans l'évolution de la région, le célèbre Ibn Marwan al-Djilliqi (c'est à dire « le Galicien »). A la suite de divers rebondissements, une partie sans doute importante de la population muwallade de Mérida, menacée aussi bien par les forces émirales que, semble-t-il, par les tribus berbères assez nombreuses et remuantes établies dans la vallée du Guadiana, se réfugie sur une position fortifiée jusque là de faible importance, cette installation donnant lieu à l'apparition d'une nouvelle ville, Badajoz, qui va devenir très rapidement la capitale de la région. Le déclin tout aussi rapide de Mérida fut aggravé par le fait que le pouvoir omeyyade

confia en 875 le gouvernement de la ville, sans doute très amoindrie par cette situation cahotique, à un clan de Berbères Masmuda, dirigés par une famille appelée les Banû Tadjit, qui semblent avoir mis ce qui restait de population muwallade, et sans doute aussi chrétienne, dans la ville et ses environs immédiats en coupe réglée(19).

Dans son Rawd al-mictar, Al-Himyari consacre une assez longue notice à Mérida. Après avoir décrit de façon assez détaillée les remarquables monuments romains qui témoignaient de la splendeur passée de la ville, et en particulier le célèbre aqueduc, il fournit une anecdote dont il ne faut peut-être pas exagérer la portée, mais qui est tout de même intéressante. Il l'attribue au puissant général et vizir de l'émir Muhammad Hashim b. cAbd al-cAziz, qui appartenait à une famille de mawalis des Omeyyades, et eut une grande prépondérance dans le gouvernement de l'émir après 875 environ. Il fut en particulier envoyé à plusieurs reprises à Mérida pour y combattre la révolte d'Ibn Marwan al-Djilliqi dans la moyenne vallée du Guadiana. Il raconte que, se trouvant à Mérida comme gouverneur, et grand amateur de marbres, il fit desceller une dalle de cette matière d'une pureté particulièrement remarquable, qui se trouvait dans le rempart de la ville (sans doute le rempart du Bas Empire, dont Idrisi vante la fabrique « en pierres de taille de la plus belle fabrication et de la construction la plus solide »). « Une fois descendue à terre, poursuit-il, on s'aperçut qu'elle portait une inscription en langue non arabe (cadjamiya). Je rassemblai, pour la faire déchiffrer, les chrétiens qui se trouvaient à Mérida. Ceux-ci prétendirent que seul un personnage cadjami, qu'ils me nommèrent et qu'ils respectaient, pourrait traduire ce texte ». La suite de l'histoire pourrait faire douter de sa crédibilité, car le vieillard « décrépit et usé par l'âge » qu'on lui amena fit du texte une lecture qui paraît assez fantaisiste. L'épisode présente

19 - L'indication est donnée par le Muqtabis d'IBN HAYYAN, dans le volume II/2 (édition Makki) , p. 363.

cependant peut-être un certain intérêt ; si l'on peut lui ajouter quelque foi, il témoignerait du fait que ces chrétiens de Mérida n'avaient plus qu'un contact bien lointain avec leur culture latine originelle, ce qui va d'ailleurs dans le même sens que les plaintes d'Alvaro de Cordoue trois décennies plus tôt.

Le panorama culturel de Mérida et de sa région à la même époque pourrait être complété par une autre récit relatif au même général Hashim b. cAbd al-cAziz , qui figure dans la partie du Muqtabis d'Ibn Hayyan consacrée à la fin du règne de l'émir Muhammad. Alors qu'il dirigeait une campagne militaire toujours dans la même zone en 876 : lorsque les troupes omeyyades, explique cet auteur, avaient pris une localité fortifiée, le vizir ordonnait la concentration des prisonniers avec leurs femmes et leurs enfants dans un lieu déterminé. Il commençait en appelant les hommes adultes et demandait à chacun s'il était musulman ou chrétien. Si le prisonnier répondait qu'il était chrétien, Hashim ordonnait qu'il soit exécuté sur le champ, et ses enfants étaient considérés comme captifs. S'il déclarait qu'il était musulman, il lui faisait réciter quelques sourates du Coran. Mais s'il les récitait correctement, il ne s'en tirait pas non plus, car le vizir lui demandait alors de réciter des hadiths ; s'il se trompait ou hésitait, il en concluait qu'il était chrétien et l'accusait de les avoir appris la nuit même, et le faisait aussi exécuter. Là encore, on ne sait pas très bien jusqu'à quel point l'anecdote est fondée sur un fait réel. Il semble cependant que, comme le souligne Maribel Fierro qui commente ce passage, il existait chez ces populations rurales une certaine indécision de leur statut religieux ; on entrevoit une réalité floue et, apparemment, une situation où la frontière entre christianisme et Islam -lié à l'arabisation- n'était pas très claire[(20)].

---

20 - Maribel FIERRO, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun », Al-Qantara, XVI, 1995/2, p. 246.

Servant de refuge à des éléments indigènes sans doute déjà fortement islamisés, Badajoz est transformée en une véritable madina par Ibn Marwan al-Djilliqi, plus ou moins réconcilié avec le pouvoir central. Il la dote des édifices musulmans les plus nécessaires à la vie religieuse, une mosquée principale et des bains, qui sont édifiés avec l'aide d'architectes envoyés par l'émir(21). La ville devient à la fin du IXème et au Xème siècle, une agglomération assez importante, centre d'un certain niveau de vie culturelle, où les ulémas connus pratiquent les disciplines juridico-religieuses traditionnelles après avoir étudié à Cordoue et, pour près d'un tiers d'entre eux, avoir effectué le pèlerinage à La Mecque et le voyage d'études correspondant, alors même que Mérida n'est pratiquement plus mentionnée à ce sujet. Il est à peine nécessaire de dire que l'on n'entendra plus parler ultérieurement des mozarabes de Mérida, qui semblent avoir disparu au cours de ces vicissitudes politiques, l'émigration de bon nombre d'entre eux vers le royaume de León pouvant avoir été favorisé par la relative proximité de cet Etat chrétien. Dans un travail consacré à « L'islamisation des villes d'al-Andalus », Manuela Marín et Maribel Fierro, outre une structuration des magistratures musulmanes tout à fait normale dès cette fin du IXème siècle, notent que parmi les informations que les sources biographiques apportent sur la situation du droit à Badajoz, figure un fait qui indique que celui-ci s'adaptait aux conditions locales, c'est à dire à la proximité de la frontière, puisqu'on y cite un docteur spécialisé dans les questions relatives aux musulmans prisonniers dans le Dar al-harb(22). A l'effacement de Mérida et à la promotion de Badajoz correspond une société largement islamisée et arabisée dont les mozarabes semblent avoir pratiquement disparu.

---

21 - AL BAKRI, The Geography of al-Andalus and Europe, éd. al-Hajji, Beyrouth, 1968, p. 120.

22 - Manuela MARIN et Maribel FIERRO, « La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas », dans : Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental, éd. par P. Cressier et M. García Arenal, Madrid, 1998, pp. 83-84.

Il en allait sans doute différemment en d'autres lieux, où subsistaient des communautés chrétiennes moins fragilisées par les conditions de l'évolution historique, comme à Tolède et, bien sûr à Cordoue. Les témoignages d'une permanence de communautés chrétiennes, sans être très nombreux, y sont incontestables. Au Xème siècle coexistent donc encore, probablement pas partout mais dans diverses régions, des communautés appartenant aux trois religions du Livre. On considère souvent que l'époque califale correspond à une époque de coexistence harmonieuse entre elles, favorisée par la stabilisation politique réalisée par le huitième souverain omeyyade, cAbd al-Rahman III. Celui-ci, en effet, est parvenu à restaurer, lentement mais méthodiquement, l'autorité du pouvoir central. En s'appuyant sur le vieux djund arabe et sur des contingents militaires recrutés au Maghreb (Tangérois), ainsi que chez les Berbères d'al-Andalus, augmentés de contingents de plus en plus nombreux constitués de Saqaliba -sans exclure aucunement les éléments muwallads ni même chrétiens soumis-, il réussit à pacifier le pays. On sait qu'il vient à bout en 928 de la plus dangereuse des révoltes, celle des partisans d'Ibn Hafsun (mort en 918 mais dont la dissidence continuée par ses fils). Ce révolté, muwallad à l'origine, était revenu au christianisme de ses ancêtres, et l'appui que lui apportèrent les chrétiens des montaggnes de l'actuelle Andalousie montre que les populations de cette confession étaient encore nombreuses dans ces régions. La restauration en 929, au profit des Omeyyades, de la dignité califale dont avaient été revêtus leurs lointains ancêtres de Damas, est consécutive à cette victoire sur un soulèvement chrétien qui était apparu comme la dissidence la plus dangereuse pour le pouvoir central cordouan, parmi les nombreuses révoltesqui s'étaient produites durant trois ou quatre décennies extêmement troublées.

Le voyageur et géographe oriental Ibn Hawqal visite l'Andalus

quelques décennies plus tard, en pleine époque califale. Il en fait une description de quelques pages, la plus intéressante que l'on possède pour cette époque dans la mesure où il s'agit d'un témoignage direct. Le souvenir des soulèvements chrétiens qui s'étaient produits dans les régions méridionales à l'occasion de la révolte d'Ibn Hafsun était encore bien vivant si l'on en juge par les quelques lignes qu'il leur consacre : «Il y a en al-Andalus, écrit-il, plus d'une exploitation agricole groupant des milliers de paysans qui ignorent tout de la vie urbaine et sont des Européens de confession chrétienne. Il leur arrive de se révolter et d'aller se fortifier sur une hauteur ; la répression est de longue durée, car ils sont fiers et obsstinés, et lorsqu'ils ont rejeté le joug de l'obéissance, il est extrêmement difficile de les réduire, à moins qu'on ne les extermine jusqu'au dernier, entreprise malaisée et longue ». Il est difficile de penser que ces indications puissent se rapporter à autre chose qu'aux soulèvements de ruraux chrétiens d'Andalousie à l'époque d'Ibn Hafsun, qui s'étaient peut-être prolongés un peu au delà sous le califat sans que les sources gardent la trace de troubles très localisés. Il semble bien que ces soulèvements, que j'interpréterais comme à la fois socio-économiques et identitaires, aient correspondu, comme le mouvement des martyrs de Cordoue dans le milieu urbain un siècle plus tôt, à une discordance croissante entre la part des milieux chrétiens subsistants attachés à leur culture et à leurs formes de vie traditionnelles, et la dynamique de la société « andalusí » de plus en plus intensément et profondément arabisée, et largement islamisée. Il est intéressant que l'on attribue au poète muwallad Muqaddam b. Mucaffa de Cabra, considéré comme l'inventeur de la muwashshaha, un genre de poésie que l'on peut présener, de façon très schématique, comme le résiultat d'une interaction entre la culture arabe traditionnelle et des traditions poétiques indigènes, des vers extrêmement hostiles à Ibn Hafsun(23). On peut y voir une indication entre autres du fait que son mouvement

23 - Vers cités dans la Crónica anónima de cAbd al-Rahman III al-Nasir, éd. et trad. par E. Lévi-Provençal, Madrid-Grenade, 1950, pp. 150-151.

divergeait des aspirations des populations autochtones à une pacification de l’Andalus dans le cadre officiel d’un régime et d’une culture en voie de totale arabisation.

Les Juifs, auxquels cette arabisation ne posait pas de problème, sont toujours nombreux et actifs, et leur nombre et leur importance dans tous les domaines ne diminueront pas jusqu'à l’époque almohade où ils feront, comme les chrétiens, l’objet d’une certaine « persécution ». Le personnage le plus éminent de cette communauté juive d’al-Andalus est le célèbre Hasday b. Shaprut, qui remplit diverses missions au service du calife cAbd al-Rahman III. Né en 915 et mort en 970, il conclut pour le gouvernement cordouan un traité avec le comte de Barcelone en 944, négocie en 953 avec l’envoyé du roi de Germanie Otton Ier venu à Cordoue pour y discuter de la question des pirates sarrasins de Fraxinetum, et se voit chargé, comme on le verra plus loin, d’une délicate intervention à la fois diplomatique et médicale auprès de la reine de Navarre Toda et du roi de León. Sanche Ier en 958. Mais son rôle est encore plus important comme savant, principalement dans le domaine de la médecine, qui était sa compétence principale. On le verra aussi jouer un rôle important dans la « commission scientifique » dont on reparlera plus loin, qui fut constituée à l’occasion de l’envoi par l’empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète du manuscrit grec du De materia medica de Dioscoride. Il semble avoir été le membre le plus éminent de ce groupe de savants qui s’employèrent à partir de 952 à tirer tout le profit possible de l’ouvrage. On repère alors très clairement toute une équipe de médecins et de botanistes qui se forment en participant à cette commission. L’un d’entre eux est particulièrement important : Abu l-Qasim Khalaf al-Zahrawi (Abulcasis), qui laisse à sa mort en 1013 une volumineuse encyclopédie chirurgicale qui est l’une des bases du développement de la médecine en al-Andalus. Cette association étroite entre savants juifs, qui tout en étant parfaitement

formés à l’usage de la langue arabe à un haut niveau, conservent la tradition de leur culture hébraïque, se retrouve tout au long des Xème et XIème siècles, comme en témoignent quelques passages de l’ « histoire des sciences » que rédige dans ce dernier siècle le cadi de Tolède Sacid, un familier de la cour du souverain de la même cité, al-Ma’mun.

Une « collaboration scientifique » du même genre entre lettrés chrétiens et musulmans ne semble pas avoir été inconnue, mais elle apparaît de moindre envergure et de moindre portée. Le personnage toujours cité à cet égard est l’auteur du fameux Calendrier de Cordoue, Rabic b. Zayd, appelé aussi Recemund, un secrétaire chrétien du palais qui est sans doute responsable de sa version latine, alors que la rédaction du texte arabe pose davantage de problèmes. .On connaît quelques responsables de la communauté chrétienne de la capitale sous le califat, et l’on voit des notables chrétiens de Cordoue intervenir comme interprètes dans des réceptions d’ambassadeurs étrangers à l’époque de Al-Hakam II (961-976), ce qui témoigne à la fois de leur double culture et de leur insertion dans le cadre social et politique. On peut penser qu’il en allait de même de quelques évêques qui sont mentionnés dans le volume V du Muqtabis : le calife cAbd al-Rahman III leur ordonne, en 941, de se rendre dans le royaume de León pour y négocier le rachat du Tudjibide Muhammad b. Hashim qui y était le prisonnier du roi Ramire II. Il s’agissait, d’après ce passage, des principaux prélats d’al-Andalus ; le métropolitain de Séville cAbbas b. al-Mundhir, de l’évêque de Pechina Yacqub b. Marhan, et de celui d’Elvira cAbd al-Malik b. Hassan(24). Les noms de ces dignitaires ecclésiastiques, comme ceux que portait Rabic b. Zayd/Recemund, montrent que le processus d’arabisation engagé dès le IXe siècle et auquel il a été fait allusion déjà plusieurs fois se

24 - Muqtabis V, p. 315.

poursuivait. Cette arabisation a des conséquences importantes sur la « littérature » mozarabe, car ainsi que l'écrit Maribel Fierro, « c'est durant le Xème siècle que les chrétiens d'al-Andalus commencent à traduire en arabe leur littérature religieuse : c'est le cas des Evangiles, traduits par Hafs b. Albar, ou encore des Canons de l'Eglise wisigothique. La composition de dictionnaires latin/arabe est un autre indice de l'arabisation des chrétiens»(25). Il est évident que ce mouvement de traduction de textes latins en arabe traduit le fait que l'arabe était désormais la langue la plus familière aux fidèles.

Il serait toutefois imprudent de nier le maintien, parallèlement à ce mouvement, d'une culture savante latine, bien que l'on en ait assez peu de témoignages comparativement aux magnifiques manuscrits enluminés qui sont produits à cette époque par les monastères mozarabes du nord de l'Espagne. On ne possède qu'un ouvrage chrétien doté d'illustrations réalisé en al-Andalus : la « Bible de Séville », qui fut calligraphiée vers la fin du IXème siècle dans la capitale de la Bétique, mais reçut un complément de figures de prophètes en 988 (26). La qualité de la culture traditionnelle semble cependant encore attestée, à la fin du Xe siècle et au tout début du XIème, par deux belles inscriptions funéraires latines ; l'une est celle d'un évêque dans le sud du Portugal (987)(27), l'autre, datée de 1002 et concernant un un notable chrétien a été retrouvée sur le site d'Elvira ou dans sa proximité immédiate (1002)(28). Ce site correspond à celui de l'ancienne ville romaine ayant perduré jusqu'au début du XIème siècle, et à laquelle se substitue ensuite l'actuelle Grenade. Un peu moins d'un siècle plus tard, à l'arrivée des Almoravides, les Grenadins

---

25 - Al-Andalus : savoirs et échanges culturels, Edisud, 2001, p. 16.

26 - John WILLIAMS, Manuscrits espagnols du haut Moyen Age, Paris, 1977, p.p. 18-23.

27 - Portugal Islâmico. Os últimos sinis do Mediterrâneo, Lisbonne, 1998, p. 88.

28 - Manuel GOMEZ MORENA, Medina Elvira, Grenade, 1986 (reprod. de l'éd. de 1888), appendice II.

détruiront une ancienne et belle église chrétienne située à proximité de la ville « face à la porte d'Elvira »[29]. Il s'agissait vraisemblablement du dernier vestige monumental important d'une communauté chrétienne encore existante mais déclinante, encore liée au siège d'un ancien évêché dont on ne sait pas s'il existe encore à cette époque, bien que cela semble probable, puisque les vicissitudes traversées par la communauté mozarabe vivant à Grenade et dans ses alentours montrent, comme on le verra un peu plus loin, qu'il y avait encore dans la région un nombre de chrétiens appréciable. Mais quelle qu'ait pu être l'importance numérique des communautés qui subsistent aux Xème et XIème siècle, leur apport culturel visible à la civilisation d'al-Andalus est très discret, pour ne pas dire inexistant en dehors d'éléments du vocabulaire d'origine latine passés des parlers mozarabes dans l'arabe d'al-Andalus.

Les relations du califat avec les chrétiens du nord de l'Espagne: l'ébauche d'un mouvement d'échanges culturels

Du point de vue qui nous occupe des « échanges culturels » et de la coexistence pacifique entre groupes ethno-religieux différents, c'est plutôt vers les relations entre le califat omeyyade et les Etats chrétiens situés hors de ses frontières qu'il faut se tourner pour trouver des faits significatifs. De ce côté, la politique cordouane est globalement plutôt pacifique. Les efforts militaires du califat sont en effet principalement tournés vers la lutte contre les Fatimides au Maghreb[30]. Cette implication ne fait que se renforcer durant les règnes de cAbd al-Rahman III (+ 961) et Al-Hakam II (+ 976), et culmine sous la «

---

29 - Pierre GUICHARD, L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIème et XIIème siècles, Lyon, p. 155.

30 - Pierre GUICHARD, « Omeyyades et Fatimides au Maghreb. Problématique d'un conflit politico-idéologique (vers 929-vers 980 », dans : L'Egypte fatimide, son art et son histoire, Marianne Barrucand dir., Paris, 1999.

dictature » des Amirides, époque durant laquelle le Maroc passe sous le contrôle direct des gouverneurs nommés à Fès par le pouvoir cordouan. La nécessité de maintenir de l'autre côté du détroit une présence militaire importante fait que l'on est d'abord surtout soucieux de ne pas ouvrir un « second front » du côté chrétien, et que l'on donna plutôt à la diplomatie le pas sur l'usage de la force, jusqu'à l'époque d'al-Mansur sous lequel se produit un changement important dans cette politique apaisante, puisqu'il relance au contraire très vigoureusement la guerre sainte, sans doute dans un but de légitimation de son propre pouvoir.

L'évolution politique du côté chrétien favorise pour sa part une certaine détente au milieu du siècle: La séparation de la Castille sous Fernán González (920-970) gêne le royaume astur-léonais. La mort du roi de León Ramiro II (931-951), qui avait remporté sur les musulmans l'importante victoire de Simancas en 939 est suivie d'une grave crise dynastique. L'un des compétiteurs, Sanche Ier (956-966), protégé par sa grand-mère Toda de Navarre, obtient en 959 l'aide du calife pour le rétablir sur le trône et il vient faire allégeance à Cordoue. C'est alors que se situe l'épisode très connu de l'envoi auprès des souverains chrétien du médecin juif Hasday b. Shaprut cité plus haut, qui avait pour mission de négocier l'aide cordouane et de faire maigrir Sanche écarté du trône car il ne pouvait diriger ses troupes en raison de son obésité. Les autres Etats chrétiens (Navarre, Barcelone, Castille en train de se constituer) ne peuvent pas menacer sérieusement l'Andalus omeyyade beaucoup plus vaste et peuplé, plus riche et mieux organisé, Etat fortement centralisé sur la base d'une fiscalité très rentable, doté d'une armée nombreuse et perfectionnée.

Ces circonstances expliquent la situation de relative détente qui caractérise, approximativement, les années 950-980. Des accords de paix sont passés avec les chefs des Etats chrétiens hispaniques. Les

mieux connus sont ceux conclus avec Barcelone : De ce côté, des échanges diplomatiques sont attestés à 7 reprises entre 940 et 976[31], ce qui est beaucoup compte tenu de l'indigence des sources. Mais la même fréquence relative caractérise aussi les autres Etats chrétiens hispaniques. Il s'agit d'ailleurs d'une politique plus largement méditerranéenne : à peu près en même temps qu'avec Barcelone, des accords sont passés avec d'autres chefs politiques chrétiens du pourtour de la Méditerranée occidentale. Le plus important semble être le roi d'Italie Hugues de Provence (926-947), mentionné par le Muqtabis sous le nom de Undjuh, dès 940[32]. Mais il y en eut d'autre, dont le marquis Gui de Toscane (vers 956-957 ?). Dès le début de ces relations, des sauf conduits furent accordés à des commerçants amalfitains invités à venir à Cordoue pour la première fois. Des relations sont également nouées avec Byzance, allié objectif sontre les Fatimides. Avec l'intervention du roi de Germanie Otton Ier en Italie (il se fait proclamer roi à Pavie en 951), le panorama politique est modifié : l'une des questions litigieuses est l'action des pirates musulmans établis depuis les environs de 890 sur la côte provençale, dans la base « pirate » de Fraxinetum, qui à cette époque dépendent en principe de Cordoue. La gêne qu'ils occasionnent aux relations entre la Germanie et l'Italie semble avoir été l'une des raisons qui amènent Otton Ier à engager des négociations avec Cordoue. Le fait le plus connu est l'ambassade de l'abbé lorrain Jean de Gorze dans la capitale omeyyade en 953-956. On en possède une longue et très intéressante relation dans la « Vie de Jean de Gorze », rédigée entre 974 et 978 par Jean de Saint Arnoul, successeur de Jean à la tête du monastère[33].

---

31 - Philippe SENAC, « Note sur les relations diplomatiques entre les comtes de Barcelone et le califat de Cordoue au Xème siècle », dans : Histoire et archéologie des terres catalanes au Moyen Age, Ph. Sévac éd., Presses Universitaires de Perpignan, 1995.

32 - Ces indications figurent dans le Muqtabis V, pp. 308 et 322.

33 - Vie de Jean abbé de Gorze, trad. Michel Parisse, Paris, 1999.

C’est dans ce contexte de détente relative que se situent quelques faits qui marquent une ébauche d’ouverture réciproque. Ils ne sont pas très nombreux, mais intéressants. L’échange d’ambassades entre Cordoue et les chrétiens donne lieu à des contacts, qui sont cependant limités par le fait que les musulmans andalous ne semblent pas y avoir été directement impliqués. Ce sont des juifs ou des mozarabes qui apparaissent comme les porte-paroles des musulmans auprès des souverains chrétiens : Hasday b. Shaprut auprès du roi de León ou des comtes de Barcelone ; le secrétaire chrétien déjà rencontré Recemund ou Rabic b. Zayd auprès d’Otton Ier et du Basileus. Quelques rapports amicaux se nouent à cette occasion entre « intellectuels » des deux cours: ainsi Recemund fait-il dans ces occasions la connaissance du chroniqueur ottonien Liutprand, qui lui dédie sont Antapodosis(34). Le calife, al-Hakam II est un intellectuel curieux de tout, amateur de littérature, de sciences et d’arts, qui joue un rôle de mécène dès l’époque de son père. Il s’intéresse, entre beaucoup d’autres choses, à l’histoire et à la géographie des pays chrétiens. A cet effet, il demande à un évêque catalan venu dans la légation barcelonaise en 940-941, Gotmar de Gérone, une histoire des rois francs. Celui-ci la rédige pour lui, et on en retrouve l’écho peu de temps après dans les Prairies d’Or de l’Oriental Mascudi (mort en 956). De même on a déjà évoqué la demande qu’il fit à un commerçant juif de Tortosa, Ibrahim b. Yacqub al-Isra’ili, qui connaissait les pays francs et slaves, de sa Relation de voyage destinée à fournir une meilleure connaissance de la géographie de ces pays : ce texte, qui a été rédigé vers 960 et que l’on a conservé, enrichit d’un seul coup considérablement le « stock » de connaissances sur l’Europe disponibles dans la littérature arabe. Il constitue ensuite la base des chapitres d’ouvrages traitant de la question rédigés par la suite, comme la géographie d’al-Bakri au XIème siècle.

---

34 - Voir l’article Rabic b. Zayd dans l’Encyclopédie de l’Islam, 2nde éd.

Dans le même ordre d'idée, on déjà évoqué plus haut l'envoi à Cordoue, vers 950, par le Basileus, d'ouvrages destinés à la bibliothèque califale : un ouvrage d' « histoire universelle » de la fin de l'Antiquité, l'Adversus paganos de l'historien chrétien latin Orose (début Ve siècle), et le De materia medica ouvrage de botanique médicale rédigé par un auteur grec du Ier siècle après J.C., Dioscoride. Si pour le premier ouvrage ont pouvait encore trouver en al-Andalus des chrétiens mozarabes capables de le lire, le Basileus dut envoyer pour le second un traducteur du grec en arabe. Les deux ouvrages purent ainsi être traduits, et le second donna lieu à l'organisation d'une sorte de commission de savants, où Hasday b. Shaprut joua comme on l'a dit un rôle important(35). Mais la sollicitation la plus connue est celle qu'al -Hakam II, devenu calife, adressa à l'empereur byzantin pour qu'il lui envoie un mosaïste et des tesselles pour réaliser le décor de l'agrandissement qu'il fit construire à la mosquée de Cordoue (encadrement du mihrab et coupole). Des mosaïstes furent formés sur place, qui purent continuer le travail commencé. Cette importation de l'art de la mosaïque est bien attesté dans les sources écrites, mais on peut se demander s'il n'en alla pas ce même pour l'art de l'ivoire, qui connaît une brusque éclosion sous le règne du même calife. Ce n'est qu'à partir de ce moment que l'on se met à fabriquer dans les ateliers palatins de Madinat al-Zahra' ou de Cordoue de magnifiques pyxides et coffrets d'ivoire sculpté, dans un style qui intègre sans doute les traditions décoratives d'origine orientale que l'on retrouve dans la sculpture de la pierre et du stuc des décors architecturaux, mais qui semble aussi relever des traditions figuratives de l'art romano-byzantin « méditerranéen ». Cet art n'a pas vraiment d'antécédents dans le monde musulman, alors qu'il était, comme celui de la mosaïque, très développé à Byzance. On peut dès lors émettre l'hypothèse d'une importation parallèle à celle qui est bien attestée pour la mosaïque.

---

35 - Juan VERNET, Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne, Paris, 1985, pp. 81-85.

Dans l'autre sens, on entrevoit aussi du côté chrétien une très timide ouverture vers la culture arabe d'al-Andalus. En dépit de l'antagonisme entre la chrétienté latine et l'Islam, et du fait qu'à cette époque les musulmans sont considérés comme les agresseurs de la chrétienté, en dépit aussi de la vision qu'ont les chrétiens occidentaux des musulmans, considérés selon les moments et les auteurs, comme de dangereux hérétiques ou comme des païens idolâtres, de toute façon adeptes d'une « fausse religion » persécutrice de la vraie, on est sans doute conscient chez les Latins, du moins dans certains milieux « intellectuels » mieux informés que les autres, de sa supériorité culturelle. Une religieuse saxonne, Hrotsvitha de Gandersheim, rédige dans les années 70 du Xe siècle un poème(36) glorifiant un jeune chrétien martyrisé à Cordoue sous cAbd al-Rahman III, Pélage, un texte intéressant pour révéler la vision que les chrétiens de l'époque ont de la religion musulmane, considérée en l'occurrence comme un paganisme idolâtre. Mais il est instructif de noter qu'en en dépit de son hostilité déclarée contre l'Islam, elle qualifie Cordoue d' « ornement du monde ». Le principal témoignage un peu consistant d'un intérêt dès cette époque pour les sciences arabes est celui d'un moine français, Gerbert d'Aurillac. Originaire de l'abbaye de St Géraud de cette ville, sa célébrité vint ensuite du fait qu'il deviendra pape sous le nom de Sylvestre II, le « pape de l'an mille », contemporain et ami de l'empereur germanique Otton III. On est assez bien renseignés sur un voyage qu'il fit dans l'actuelle Catalogne en 967-970 pour y étudier dans les milieux ecclésiastiques, l'évêché de Vich et probablement aussi le monastère de Ripoll. On sait qu'il y consulte des ouvrages de mathématiques traduits de l'arabe (probablement par des moines mozarabes)(37). Quelques autres indications existent sur l'existence à

36 - Le « Pelagius » de Hrotsvitha de Gandersheim a été édité avec l'ensemble de ses Opera par H. Homeyer dans les MGH, 1970, pp. 130-146. TOLAN, Les Sarrasins, pp. 159-160, et LEVI PROVENCAL, Histoire de l'Espagne musulmane, II, p. 3.

37 - Sur Gerbert, voir le bon chapitre de Philippe WOLFF, Histoire de la pensée européenne, I : L'éveil intellectuel de l'Europe, Paris, 1971, pp. 137-154.

ce moment, dans la région que visite Gerbert, d'un tout premier mouvement de traductions de l'arabe au latin. L'un des traducteurs est un certain Llobet (Lupitus) de Barcelone auquel Gerbert écrit à son retour en France pour lui demander un ouvrage. On a aussi des informations sur le contenu de la bibliothèque de Ripoll, et quelques uns des textes traduits de l'arabe qu'elle contenait [(38)]. On possède par ailleurs de la même époque un astrolabe latin, peut-être fabriqué en Catalogne, imitation maladroites des objets du même type qui circulent aux Xe-XIe siècle dans le monde musulman (l'astrolabe dit « Destombes » de l'IMA, très discuté il est vrai). Ces connaissances scientifiques se diffusèrent dans les milieux intellectuels : on connaît un abbé allemand de Reichenau appelé Hermann Contractus (m. 1054) qui, en se basant sur les manuscrits de Ripoll, écrit deux traités sur l'astrolabe.

L'essentiel de ce mouvement, où semblent s'ébaucher -avec une extrême timidité, et seulement au niveau de quelques rares élites il faut bien le reconnaître- de très modestes « échanges culturels » entre Islam et chrétienté, passe incontestablement d'abord par la Catalogne. Ainsi que l'écrit Michel Zimmermann, dans sa belle thèse Ecrire et lire en Catalogne (IXe-XIIe siècle), de façon peut-être un peu optimiste par rapport aux réalités tout de même d'assez peu d'ampleur que nous pouvons percevoir,: «L'installation du califat et l'émancipation politique des comtés catalans [par rapport au royaume franc] créent alors les conditions de fructueux échanges. Non seulement la soumission politique des comtés catalans [à Cordoue] constitue un moyen de l'éloignement de la royauté franque, mais les échanges économiques connaissent une intensification spectaculaire. La circulation des manuscrits en est facilitée, la Catalogne a accès à la science orientale, et une école de traducteurs barcelonais s'attache à traduire traités d'astronomie, d'arithmétique et de géométrie. L'apport

38 - On peut voir, sur la culture catalane de cette époque, le livre récent de Michel ZIMMERMANN, Ecrire et lire en Catalogne (IXème-XIIème siècle), Madrid, Casa de Velázquez, 2. Vol., 2003, cité ci-après.

de la science orientale favorise une réflexion scientifique et éloigne d'un usage strictement pratique des connaissances... ». Le même auteur note parallèlement que « la création du califat donna aux échanges ampleur et publicité. Elle conféra au maître de Cordoue une légitimité dont témoignent diverses innovations terminologiques . Avec le titre de Rex Sarracenorum, le calife parvenait à la reconnaissance politique ; pour qualifier la réalité nouvelle, notaires et chroniqueurs ne reculent pas devant l'emphase (potentia cordubensis) ou recourent à des termes dont l'ancienneté vaut honorabilité (Hismaheliti, Moabitae, Agareni...) Les chrétientés ibériques célèbrent aussi Corduba urbs Sarracenorum... », un peu comme le faisait à la même époque Hroswitha depuis la lointaine Germanie.

Le durcissement des relations intercommunautaires

Cette timide « ouverture » s'arrête brutalement avec la prise et la « ruine » de Barcelone par al-Mansur en 985[39]. Cet événement entraîne, pour Michel Zimmermann, « non seulement un bouleversement de la société barcelonaise (quando Barcinona interiit, periclitavit, cptivitas, submercio Barcinonae), mais une mutation décisive des représentations politiques ». Même s'il continuera à exister, voire à s'intensifier sur les plans économique et politique, des relations importantes avec les voisins musulmane, et même si l'on possède de multiples témoignages d'alliances entre les comtes et leurs voisins les émirs musulmans qui succèderont au califat, les « païens », qui n'étaient guère jusque là mentionnés par les scribes, deviennent très présents dans les documents de la pratique où « les nouvelles du ' front sarrasin' rythment désormais la documentation ».

39 - Manuel SANCHEZ MARTINEZ, « La expedición de Al-Mansur contra Barcelona en el 985 según las fuentes árabes », dans : Catalunya i França meridional a l'entorn de l'any mil, Actes del col.loqui internacional Hug Capet, Barcelone, 1991, pp. 293-300.

Pierre Bonnassie, dans sa belle thèse sur La Catalogne aux Xème-XIème siècles, attire l'attention sur un document du monastère de Sant Cugat -qui avait été détruit lors de la prise de la ville par les musulmans- daté de 1012 et relatif à des terres situées à la limite des territoires musulmans, terres que l'abbé veut faire mettre en culture. Ce texte, très intéressant, insiste sur « la férocité des païens » qui avait jusqu'alors empêché la mise en valeur de cette zone, livrée de ce fait « aux ânes sauvages, aux cerfs et autres animaux sauvages ». Le document est très révélateur du soulagement qu'éprouvent les habitants du comté de Barcelone suite à la « révolution de Cordoue » de 1009 et aux troubles civils qui se sont produits dans le califat au cours des années suivantes, affaiblissant l'Islam andalou jusqu'à le rendre inoffensif à ses frontières. Il exprime aussi la fierté des Barcelonais devant le succès militaire et politique que représente l'intervention de leur comte et de ses guerriers qui, «étant allés audacieusement à Cordoue ... ont mis en fuite tous les sarrasins et les barbares [= berbères ?] et replacé sur son trône le roi cordouan qui s'était enfui auprès d'eux ». Cela fait évidemment allusion à l'expédition catalane qui, en mai 1010, a rétabli à Cordoue le calife omeyyade Muhammad al-Mahdi, chassé du pouvoir l'année précédente par son concurrent, Sulayman al-Mustacin(40). Mais, bien que le document de Sant Cugat se félicite de la tranquillité retrouvée aux frontières, il est clair que les musulmans ne cessèrent de représenter un danger.

Cela apparaît bien dans les documents des décennies suivantes que cite Michel Zimmermann, où l'on voit les « Sarrasins » stigmatisés comme « destructeurs » (1023), ou devastantes et captivantes christianos (1033). C'est aussi l'image qu'en présentent, bien avant les croisades, les chroniqueurs chrétiens de la Gaule

---

40 - Le texte est publié dans : José María FONT RIUS, Cartas de población y franquicia de Cataluña, I, Textos, Madrid-Barcelone, 1969, document n° 11.

méridionale à la même époque, Adémar de Chabannes, mort en 1034, et Raoul Glaber qui écrit dans le second quart du même XIème siècle. Selon ce dernier, par exemple, « la nation des Sarrasins, sous les ordres de son roi Almuzor, sortit des contrées africaines, occupa presque tout le territoire espagnol jusqu'aux confins méridionaux de la Gaule, et fit de grands massacres de chrétiens »(41). Les chronologies et la géographie de cet auteur sont sans doute extrêmement confuses, mais il est incontestable que sa vision des Sarrasins est fortement influencées par l'image qu'ont laissée les « dévastations » d'al-Mansur, auxquelles s'ajoute après 1015-1016 l'écho négatif du raid manqué de l'émir Mudhjahid de Denia contre la Sardaigne, raid qui en dépit de son échec fit grande impression sur la chrétienté méridionale comme en témoigne la relative fréquence des allusions à « Mujet » chez les chroniqueurs. Cette image négative de païens considérés comme des perturbateurs de la chrétienté fut aussi entretenue par la poursuite des activités de piraterie sur les côtes d'Italie et de Provence. On a quelques témoignages assez précis à ce sujet, l'un des plus intéressants étant fourni par un passage d'un texte hagiographique provençal, la Vita Isarni vie de l'abbé du monastère de Saint Victor (1021-1048). Il traite des démarches faites par Isarn pour faire libérer des moines de l'île de Lérins emmenés en captivité par des pirates musulmans en 1047. On le voit aller à Barcelone pour obtenir du comte qu'il fasse pression sur les émirs de Tortosa et de Denia, villes où l'on savait que les moines étaient captifs. Cette action diplomatique réussit, mais le navire qui ramenait les moines à Barcelone fut à nouveau attaqué par des pirates qui voulurent emmener leurs prisonniers en Sicile. Finalement, rejetés à nouveau sur la côte espagnole par une tempête, les moines furent définitivement

41 - Pierre GUICHARD, « La défense de l'Europe contre les Sarrasins », dans : La défense de l'Europe : une perspective historique, Paris, Centre d'études d'histoire de la défense, 1996, pp. 51-72.

libérés[42]; mais le récit illustre bien les dangers auxquels étaient exposés les côtes chrétiennes. Les Pisans et les Génois, pour leur part, commencèrent dès les années 1030-1040 à lancer des raids contre les côtes du Maghreb, une dynamique d'actions et de réactions se mettant en place, qui allait culminer avec la grande offensive chrétienne de la fin du XIème et du XIIème siècle.

Prises dans ce mouvement et tributaires de cet antagonisme accru, les relations entre musulmans et chrétiens, à l'extérieur mais aussi à l'intérieur d'al-Andalus, vont se situer dans un contexte de tension croissante. Peut-être le renforcement de l'image négative des premiers dans la chrétienté du fait de la réactivation de la guerre sainte par al-Mansur a-t-il joué un rôle dans la dégradation des rapports intercommunautaires qui va marquer le XIème siècle et surtout le XIIème siècle (on constate d'ailleurs la même reprise du djihad en Sicile et en Italie méridionale à la même époque). Mais au même moment, l'Occident féodal prend surtout conscience de sa force, et commence en effet à réagir de façon de plus en plus offensive au danger musulman, d'abord en Italie où Gênes et Pise, après quelques raids de représaille contre des attaques musulmanes auxquelles elles ne semblent guère jusqu'à la fin du Xème siècle avoir eu les moyens de s'opposer, mettent fin à la tentative de Mudjahid en Sardaigne, puis très vite vont à leur tour se livrer à des attaques de plus en plus audacieuses contre la Sicile, puis le Maghreb, le plus important étant celui contre Mahdiya en 1087. En Espagne, les chrétiens se trouvent assez vite en position de force face à la faiblesse politique et idéologique des taifas, et après une phase durant laquelle ils se contentent de percevoir sur leurs voisins musulmans des tributs ou parias, ils s'engagent à partir des années 1060 dans des opérations de véritable conquête, dont les épisodes de Barbastro en 1065 et de Tolède en 1085 sont, avec un succès et des conséquences très différentes, les moments les plus marquants.

---

42 - Vita beati Isarni Massiliensis, Acta Sanctorum, Sept. , VI, pp. 737-749.

Dans cette atmosphère plus « tendue » que celle qui régnait dans le second quart du Xème siècle, le mouvement de traductions et jusqu'à un certain point d' « échanges culturels » qui s'était amorcé dans la partie orientale de la péninsule avant l'époque amiride n'eut pas de suite immédiate. Du côté musulman, c'était la curiosité érudite, et une certaine ouverture d'esprit du calife al-Hakam II qui avaient eu pour résultat les faits allégués plus haut. Le régime amiride, parallèlement à l'idéologie de guerre sainte, entretient une atmosphère de rigorisme religieux et se défie des sciences profanes que le califat avait au contraire plutôt encouragées. Par la suite, sous les taifas, les élites cultivées ne marquent pas d'intérêt intellectuel pour leurs dangereux voisins chrétiens du nord, qu'ils considèrent, avec quelque raison à cette époque, comme des barbares bien incapables de leur apporter quelque profit culturel que ce soit [(43)]. Toutes les élites andalouses sont alors arabisées et islamisées. Il existe sans doute encore des groupes de populations mozarabes jusqu'aux premières décennies du XIIème siècle, mais si l'on possède des témoignages assurés de leur existence, on peut les considérer comme des survivances, presque des fossiles, linguistiquement en passe de s'arabiser totalement[(44)], dont l'existence ne modifie en rien une « chimie sociale » d'al-Andalus entièrement dominée par l'Islam et la culture arabe, étant entendu que subsistent de nombreux juifs qui, sans se détacher de leur culture propre, participent pleinement au développement de la vie littéraire et scientifique arabo-andalouse.

---

43 - Je renverrai à ma contribution à paraître dans les Actes de la Table ronde Le barbare, l'étranger ; images de l'autre, Saint-Etienne, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 14-15 mai 2004 (« Les ' barbares chrériens' vus par les musulmans de Valence et d'al-Andalus' »).

44 - Maribel FIERRO, Al-Andalus : savoirs et échanges culturels, Edisud, 2001, pp. 14-19.

Des élites dhimmies de plus en plus fondues dans l'unité arabo-islamique de l'Andalus.

Les Juifs conservent un rôle économique important dans l'Andalus du XIème siècle. Des lettres de la Geniza du Caire nous montrent en effet qu'un commerce actif, dont les juifs apparaissent comme des acteurs de premier plan, avait toujours lieu entre l'Andalus, le Maghreb et l'Orient(45). On ne peut pas savoir quelle proportion de ces acrtivités était assurée par des marchands de confession juive, mais même si le fait que seules les archives de la communauté juive du Caire nous ont été ainsi conservées risque de déformer notre vision historique, il paraît hors de doute que les juifs, que les sources nous ont déjà montré nombreux et entreprenants dans le secteur des échanges aux époques précédentes, continuent à jouer un rôle important dans les trafics méditerranéens. On en a des témoignages très précis pour des ports comme Denia, et surtout Almería. Mais les informations sur la vie des grands marchands, dont nous ne connaissons guère que les noms et quelques indications sur les produits qu'ils transportent et les techniques qu'ils mettent en œuvre, nous échappent complètement. Il semble que, comme dans les autres pays musulmans, et en particulier l'Egypte fatimide, ils se soient volontiers associés à des musulmans. On les voit par ailleurs jouer un rôle dans des trafics dont les promoteurs semblent avoir été les souverains. Ainsi certains documents mentionnent-ils des commerçants juifs voyageant sur un navire appartenant à l'émir de Denia. Le géographe al-Bakri indique aussi que lorsque le comte de Barcelone demanda à l'émir de Tortosa de l'aider à enlever la comtesse de Toulouse Almodis, le gouvernant musulman lui envoya un groupe de juifs, peut-être sur un navire lui appartenant, pour faire

45 - Voir les données rassemblées dans : Olivia Remie CONSTABLE, Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500, Cambridge Univrsity Press, 1994.

une première tentative (qui échoua)[46]. Les commerçants juifs apparaissent donc tout à fait intégrés à l'organisation sociale et économique de l'Andalus à l'époque des taifas, où ils jouent aussi un rôle culturel et scientifique notable.

Il est facile en effet, pour les XIème XIIème siècles, de citer d'assez nombreux lettrés et savants juifs pleinement insérés dans la culture arabe de leur temps, et qui même parfois peuvent être considérés comme des pionniers dans leur discipline, devançant parfois le mouvement intellectuel de leur époque. Bien avant Ibn Rushd (Averroès) et Maïmonide, un exemple particulièrement significatif serait celui du développement de la philosophie dans son foyer le plus précoce en al-Andalus, la ville de Saragosse à l'époque des souverains de taifas. Aux yeux de Joaquín Lomba Fuentes, en effet, qui a particulièrement étudié cette période, le premier savant que l'on puisse considérer comme un véritable philosophe, capable «de construire un système directement philosophique, en marge de la révélation et des textes sacrés, de façon disons 'sécularisée' » (sans renoncer cependant à sa foi juive), est Salomon Ibn Gabirol, né aux environs de 1020 à Málaga, mais venu peu de temps après résider à Saragosse avec sa famille. Il y reçut l'essentiel de son éducation, et bénéficia de la protection d'un lettré juif riche et influent de la cour du souverain tudjibide Mundhir II (1026-1039), Yequtiel b. Ishaq b. Hasan, qui mourut assassiné lorsque Mundhir II fut lui-même victime de la « révolution de palais » qui entraîna la chute de la première dynastie des émirs de la taifa de Saragosse (ce qui confirme sa proximité avec ce prince). Il est encore à Saragosse en 1045, date à laquelle il rédige en arabe son « Livre de la correction des caractères » (Kitab islah al-akhlaq).

46 - Texte repris paral-Himyari, éd. par LEVI-PROVENCAL, La péninsule ibérique au Moyen Age d'après le Kitab ar-rawd al-mictar, Brill, 1938, pp. 53-55.

Il ira ensuite à Grenade, à une date que l'on ne connaît pas, se placer sous la protection du grand ministre des émirs zirides de cette ville, Samuel ibn Nagrela (mort en 1056), un autre personnage très connu significatif de la place faite aux juifs dans le gouvernement de certains de ces Etats musulmans, mais c'est incontestablement du milieu intellectuel de Saragosse qu'il est tributaire pour sa formation. On aperçoit autour de lui tout un milieu d'intellectuels juifs, grammairiens, poètes, savants, avec lesquels il est en relations étroites. Mais comme eux, et comme son futur protecteur Ibn Nagrela, il est à l'aise dans les deux langues hébraïque et arabe, et c'est en arabe qu'il rédige plusieurs de ses ouvrages. Il est influencé par des oeuvres arabes, en particulier celles d'Ibn Hazm, mais surtout un texte célèbre, celui des Ikhwan al-safa' ou « Frères de la Pureté », sorte d'encyclopédie d'inspiration ismacilienne à laquelle on attribue un rôle important dans le développement des tendances philosophiques en al-Andalus, et qui fut, sous sa forme complète, car elle était partiellement connue antérieurement à travers l'œuvre du mathématicien Maslama al-Madjriti (mort en 1004), introduite à Saragosse à une date incertaine, mais évidemment antérieure à la mort de celui à qui revient le mérite d'avoir ramené ce texte intégral d'Orient, le médecin et philosophe al-Kirmani (mort en 1065)[(47)]. On perçoit donc, vers le milieu du XIème siècle dans le nord-est d'al-Andalus, un milieu complexe où se distinguent des intellectuels juifs aussi bien que musulmans, que relie l'usage de la langue arabe. Par la suite, d'autres philosophes, musulmans, devaient se rattacher à ce milieu, ainsi Ibn al-Sid de Badajoz, qui séjourne à Saragosse sous le hudide al-Mustacin (1085-1110), et surtout Ibn Badjdja, né et formé intellectuellement à cette époque dans la même ville. On les considère, le second surtout, comme les premiers véritables philosophes andalous[(48)] . Ce n'est pas les développements de leur pensée qui nous

47 - Sur Ibn Gabirol, voir : Joaquín LOMBA FUENTES, La filosofía judia en Zaragoza, Saragosse, 1988.

48 - Miguel CRUZ HERNANDEZ, Historia del pensamiento en el mundo islámico, 2 : Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe, Madrid, 1981.

intéresse ici, mais le fait qu'ils furent précédés intellectuellement, dans le foyer de culture qu'était alors la capitale de la vallée de l'Ebre, par un intellectuel juif. Le cadi Sacid de Tolède (mort en 1070), lorsqu'il rédige sa célèbre « histoire des sciences » (Kitab tabaqat al-umam) est bien conscient de l'importance d'Ibn Gabirol, puisqu'il l'inclut dans son ouvrage, avec d'autres savants juifs de son temps.

Le « mouvement des traductions »

Ces intellectuels juifs vont jouer un rôle très important dans le grand transfert intellectuel qui va marquer le XIIème siècle, celui des traductions de l'arabe au latin. Aux alentours de 1100, à l'époque où la chrétienté s'engage avec vigueur dans des entreprises de Reconquête et de croisade qui marquent clairement son caractère expansionniste, et où s'accentue l'opposition entre chrétienté et Islam du fait de la grande confrontation méditerranéenne qui va se développer au cours des deux siècles suivants, on voit en effet renaître du côté chrétien un intérêt pour la science arabo-musulmane qui semblait s'être complètement éteint pendant plus d'un siècle. Il n'affecte cette fois-ci plus seulement la Catalogne, mais engage toute l'Europe, comme en témoignent les noms des traducteurs que l'on va voir affluer dans les territoires conquis sur les musulmans, principalement Tolède et secondairement l'Aragon : des Anglais comme Adélard de Bath et Gérard de Morley, des personnages originaires du Saint Empire et des régions avoisinantes, comme les deux Hermann, « le Dalmate » (ou de Carinthie) au XIIème siècle, et « l'Allemand » au XIIIème, des Italiens comme Platon de Tivoli et Gérard de Crémone, le plus grand de tous. Cet extraordinaire mouvement européen n'aurait pu avoir lieu sans d'une part la demande qui s'exerce depuis les centres d'enseignement des pays latins, et en premier lieu les écoles parisiennes, c'est à dire l'université en formation, mais aussi Oxford, d'autre part l'aide qu'apportèrent à ces « traducteurs » des juifs de la péninsule ibérique déjà familiarisés

avec la culture arabe. Le premier de ces intellectuels qui attira l'attention sur l'intérêt de la science et de la philosophie arabes, Pierre Alphonse, est d'ailleurs un un juif converti, élevé dans les cultures arabe et hébraïque, qui eut pour parrain lors de son baptème en 1106 le roi d'Aragon Alphonse le Batailleur, voyagea en Angleterre et en France, et traduisit de l'arabe dès 1116 les tables astronomiques attribuées à Al-Khwarizmi. Mais d'autre collaborèrent ensuite avec les traducteurs chrétiens, comme Abraham Bar Hiyya avec Platon de Tivoli par exemple(49).

Ce mouvement des traductions, qui devait avoir une immense importance pour la pensée européenne, et qui culmine au XIIIème siècle avec la traduction des ouvrages d'Averroès, ne peut cependant sans abus être, comme on le fait parfois, inscrit sous le titre des « échanges culturels ». Il s'agit d'un mouvement à sens unique, les intellectuels latins se donnant les moyens d'obtenir les connaissances scientifiques et philosophiques qui les intéressaient dans les ouvrages arabes. Du reste, du moins au début, ils allaient principalement y chercher non pas la « science arabe » elle même, mais ce que les livres arabes contenaient de traductions des ouvrages grecs faites à Bagdad à l'époque abbasside. Ils semblent avoir trouvé principalement ces livres dans les régions occupées par la Reconquête, mis il dût y avoir aussi un « démarchage » en pays musulmans, et cela très tôt si l'on en croit le juriste sévillan Ibn cAbdun qui, sans doute aux environs de 1100, interdit de vendre aux juifs et aux chrétiens de tels ouvrages et

---

49 - Sur le mouvement des traductions, la littérature est considérable. Le livre un peu ancien de Paul RENICCI, L'aventure de l'humanisme européen, Paris, 1953, constitue toujours une synthèse utile. Voir aussi VERNET, Ce que la culture... (cité supra), et de nombreux travaux plus récents (comme la vision d'ensemble sur « L'école des trducteurs », par Danielle JACQUART, dans : Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance, col. Autrement (série Mémoires, n° 5).

se plaint de ce qu'ils les traduisent pour « en attribuer la paternité à leurs coreligionnaires et à leurs évêques, alors qu'ils sont l'œuvre des musulmans »[(50)]. Ces derniers semblent donc avoir été bien peu favorables à la transmission de connaissances qu'ils considéraient comme étant leur propriété. Quant aux traducteurs et aux intellectuels chrétiens, ils étaient très conscients du caractère « déprédateur » de leur activité, ainsi que le reconnaît Daniel de Morley qui, aux environs de 1180, écrit qu'il faut dépouiller de leurs trésors scientifiques les Arabes de même que Dieu a dépouillé de leurs trésors les Egyptiens au profit des Hébreux : « Dépouillons donc, conformément au commandement du Seigneur et avec son aide les philosophes païens de leur sagesse et de leur éloquence, dépouillons ces infidèles de façon à nous enrichir de leurs dépouilles dans la fidélité ».

La participation à ces traductions des Juifs est assurée et importante. Celle de mozarabes de l 'importante a communauté restée dans la ville après la conquête castillane de 1085 ou qui y étaient venus quelques décennies plus tard, lorsque de nombreux chrétiens arabisés, persécutés par les Almohades, s'y installèrent, est tout aussi certaine. On avait là, incontestablement, des conditions particulièrement favorables à ce développement des traductions à Tolède, dans la mesure où les uns et les autres étaient en mesure, du fait de leur connaissance de l'arabe, de servir d'intermédiaires pour l'acquistion de cette culture par les chrétiens latins que rien, à l'origine, ne préparait à cette tâche. On se pose davantage de problèmes en ce qui concerne les musulmans. Contrairement à ce que l'on a admis longtemps, en effet, on pense maintenant que la communauté musulmane restée à Tolède au delà des premiers mois après la conquête fut extrêmement réduite, et l'on pourrait ajouter qu'il ne s'agissait sans doute pas d'une élite capable d'accéder à des

---

50 - E. LEVI-PROVENCAL, Séville musulmane au XIIème siècle, Paris, p. 126.

textes aussi difficiles que ceux qui intéressaient les traducteurs. La défaite chrétienne à Zallaqa en 1086, puis les affrontements entre les Castillans et les Almoravides qui eurent lieu en particulier dans la région centrale de la péninsule après que les seconds eurent pris le contrôle de l'Andalus, dans les années 1090, n'étaient certainement pas propices au maintien à Tolède d'un peuplement musulman important, et l'on est tenté de penser que la participation de savants arabes à la transmission du savoir vers l'Europe latine fut insignifiante.

On doit cependant tenir compte du fait que des lettrés musulmans séjournèrent à cette époque à Tolède, éventuellement contre leur gré. C'est le cas par exemple d'un auteur appelé Al-Khazradji, qui rédige en 1186 un texte de polémique anti-chrétienne sous la forme d'une réponse à un texte de même nature, attaquant l'Islam, rédigé par un prêtre tolédan. Dans ce Maqâmi al-sulbân, titre que l'on peut traduire par "marteau (destiné à frapper) les croix", l'auteur dit avoir été captif à Tolède et c'est là qu'il aurait été amené à rédiger une réfutation des arguments présentés par les clercs chrétiens pour inciter ses coreligionnaires à la conversion au christianisme. Dans ce cas, on ne peut guère penser a priori que ce captif ait été disposé à enseigner quoi que ce soit aux chrétiens. Mais on peut trouver au moins deux autres cas de savants musulmans ayant résidé volontairement dans la ville, au XIIIème siècle il est vrai, à une époque où le danger musulman n'existe plus de la même façon à Tolède compte tenu de l'éloignement croissant de la frontière.

Dans la Silat al-Sila d'Ibn al-Zubayr, figurent en effet deux savants musulmans qui, après avoir séjourné également comme captifs dans la ville au milieu du XIIIe siècle, choisirent, après avoir été rachetés, d'y rester et de s'y marier: (Fadil b. Muhammad b. ‘Abd al-‘Aziz b. Samåk al-Ma‘afiri de Séville, et Mughit b. Abi l-Qasim

Ahmad, dit Ibn al-Saffar, de Cordoue). Le premier fut racheté, ou se racheta, pour une grande quantité d'argent, mais décida de demeurer à Tolède et y enseigna la grammaire et la littérature, jusqu'à sa mort survenue en 650/1252. Le second, fut également racheté, sans qu'on sache comment, se maria à Tolède, puis y enseigna le Coran jusque dans les années 640/1242-43 environ. Ce dernier attire particulièrement l'attention car on sait qu'il était le petit-fils, en ligne maternelle, ainsi que le disciple, du philosophe Averroès. Du côté de son père, il descendait aussi d'un grand-cadi de Cordoue, les deux familles des Banu Rushd et des Banu al-Saffar, qui alternèrent à la plus haute fonction judiciaire à Cordoue durant le XIIe siècle, s'étant unies par un mariage. Rien ne permet d'affirmer que ces docteurs en droit et sciences religieuses, ou d'autres dans la même situation, eurent des rapports culturels avec les chrétiens. Mais il est permis de penser que ceux d'entre ces derniers qui étaient intéressés par l'apprentissages de l'arabe, et encore davantage par d'éventuelles connaissances scientifiques -qu'évidemment tous les savants musulmans ne possédaient pas - purent les solliciter dans ce sens.

Un cas particulièrement intéressant à cet égard, est celui d'un savant d'origine grenadine (Abu Muhammad cAbd Allah b. Sahl al-Gharnati) signalé dans la thèse récente de Mustafa Benouis sur le droit et les docteurs de l'époque almohade : Ibn al-Khatib indique en effet dans la notice biographique qu'il consacre à ce personnage, qui vit vers le milieu du XIIème siècle, qu'alors qu' il séjournait à Baeza, ville frontalière d'al-Andalus située au sud de Tolède, les chrétiens de cette ville venaient écouter son enseignement car il était connu pour sa connaissance des « sciences des Anciens »(51), c'est à dire les disciplines profanes héritières des auteurs de l'Antiquité grecque, que

---

51 - Sur tout cela, voir Jean-Pierre MOLENAT et Pierre GUICHARD, « Les fuqaha andalous face aux chrétiens », à paraître dans les Actes du colloque Averroès et son temps (Lyon, 1999), à paraître aux Presses Universitaires de Lyon.

recherchaient avant tout les traducteurs. Si l'on examine d'un peu plus près les faits historiques de l'époque, on est conduit à penser que cela ne put guère se passer que durant la période où les Castillans occupent les régions situées entre Tolède et Baeza, ainsi que Baeza elle-même, entre la crise post-almoravide (1147) et le moment où Baeza est reprise par les Almohades (1157). Du côté chrétien, on constate au milieu du XIIIème siècle -lorsque la Castille place sous son protectorat la ville de Murcie (1243), des tentatives plus affirmées, mais qui eurent peu de succès, pour organiser dans cette ville un centre d'enseignement qui aurait rassemblé des savants des trois religions. Selon le traducteur Daniel de Morley, actif dans le troisième quart du XIIe siècle, « c'est à Tolède que l'enseignement des Arabes est dispensé aux foules ». A côté des juifs et des mozarabes, quelques musulmans participèrent-ils au vaste transfert des connaissances qui s'organisa alors ? Les quelques indices présentés ci-dessus ne permettent pas de l'exclure complètement, mais dans le cadre d'une prépondérance politico-militaire chrétienne très affirmée, et sans que cela résulte d'une action volontaire des musulmans en direction des chrétiens.

Vers l'unification religieuse et culturelle quasi-totale de l'Andalus

.L'époque ne se prête guère au développement d' « échanges culturels » comparables à ceux, très embryonnaires, qui avaient eu lieu à l'époque du califat. Les XIIème et XIIIème siècles, dans tous les lieux où s'affrontent plutôt qu'ils ne se rencontrent musulmans et chrétiens, sont d'avantage marqués par les combats et par les polémiques religieuses que par le souci d' « ouverture à l'autre ». Cela n'exclut ni des relations commerciales assez intenses, ni des rapports personnels parfois amicaux. Si l'on regarde au delà des frontières d'al-Andalus, tout à fait passionnants à cet égard sont les Mémoires du prince syrien Usama b. Munqidh qui, tout en combattant avec Saladin,

rédige un texte où il ne craint pas d'évoquer les amitiés qu'il put occasionnellement nouer avec tel ou tel chrétien des Etats croisés. Mais il est peut-être remarquable aussi que lorsque l'un de ces amis, un chevalier franc, lui propose d'emmener l'un de ses fils en Europe pour qu'il y apprenne la chevalerie, il élude habilement la proposition car à ses yeux, de toute évidence, le jeune garçon n'avait rien à apprendre de ces « barbares » que sont les Latins, dont il admire le courage, mais qui l'étonnent par leurs moeurs -en particulier la liberté qu'ils accordent à leurs femmes- et dont il méprise la culture scientifique.Un passage assez émouvant du même ouvrage montre cependant que la bonne volonté ne manquait pas forcément : « Ces Francs, écrit Usama, qui m'ont de près ou de loin accompagné tout au long de ma vie, comment dois-je les considérer maintenant que l'heure de ma mort approche ? Dieu nous les a envoyés, c'est certain, comme une épreuve pour nous rappeler nos fautes , à commencer par la pire d'entre elles, nos dissensions... Au début, je me demandais parfois s'ils allaient peu à peu nous ressembler, et j'ai pu croire, à travers certains d'entre eux, qu'un tel miracle se produirait : non pas tant qu'ils embrasseraient notre foi, mais au moins qu'en restant chrétiens, ils apprendraient notre langue et qu'ils partagerient, comme les chrétiens de nos terres, la vie de leurs frères musulmans. Mais les Francs, dans l'ensemble, n'ont voulu ni l'un ni l'autre »(52).

Nous ne possédons pas de texte aussi explicite pour l'Andalus. Mais il est certain que la même différence culturelle que constate avec tristesse Usama n'a fait que s'accroitre au fil des siècles. Déjà, Jean de Gorze, au milieu du Xème siècle, donc deux siècles avant Usama, avait noté avec quelque étonnement la façon différente dont les deux

---

52 - Christine MAZZOLI, Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du dixième au milieu du treizième siècle. Analyse et synthèse, Paris (éditions Messène), 2000, p. 165, attire l'attention sur ce beau passage des Enseignemnents de la vie, d'Usama b. Munqidh (d'après la trad.. André Miquel).

civilisations géraient les rapports entre les hommes et les femmes. Lorsqu'il avait rencontré Hasday b. Shaprut, celui-ci avait donné en effet aux chrétiens qui faisaient partie de l'ambassade « de multiples avertissement sur les moeurs et sur la manière de les respecter ... Ils devraient mettre en garde les plus jeunes quant aux gestes et aux paroles inutiles et trop libres... Si la possibilité de sortir leur était offerte, qu'ils ne s'adressent pas aux femmes en plaisantant, même par signe, car il n'y aurait pas de danger plus redoutable »[53]. Le grand médecin juif était donc très conscient des moeurs différentes qui tendaient à prévaloir à cet égard dans les deux civilisations. Aux yeux des auteurs arabes d'al-Andalus comme des orientaux, les Francs et les Galiciens étaient caractérisés la fois par leur bravoure et par leur extrême saleté, et le hiatus culturel qui séparait les deux civilisations n'était sans doute guère franchissable à leur yeux. Sans doute existait-il en al-Andalus des chrétiens en voie d'arabisation ou arabisés qui, comme les juifs, participaient d'une même civilisation, ce qui -comme l'évoque d'ailleurs Usama dans le texte cité ci-dessus-aurait pu les rendre plus proches des musulmans. Mais en dehors d'Ibn Hazm, qui s'intéresse au christianisme et à ses textes pour rédiger son « histoire comparée des religions » (le Fisal), on ne voit pas qu'aucun auteur arabe d'al-Andalus ait accordé quelque intérêt que ce soit aux mozarabes et à leur culture. La perspective d'Ibn Hazm lui-même ne sort d'ailleurs pas d'une perspective fortement polémique, à l'égard des juifs aussi bien que des chrétiens.

L'élément mozarabe ne va de toute façon plus subsister très longtemps de façon significative .dans le panorama socio-culturel et religieux d'al-Andalus, du fait de l'aggravation des tensions entre Chrétienté et Islam. Il était certainement devenu insignifiant dans certaines régions où il avait peut-être conservé jusque là quelque

53 - Op. cit., p. 147.

importance, comme par exemple à Denia, si l'on en croit un document de 1058 par lequel l'émir de cette ville et des Baléares, cAli b. Mudjahid, dans le cadre de ses bonnes relations avec les comtes de Barcelone, concède à l'évêque de Barcelone la juridiction ecclésiastique sur les chrétiens de ses Etats. Il semble bien que l'on puisse conclure de cet accord que ce qui subsistait de communautés mozarabes dans ces régions n'avait plus d'encadrement épiscopal. Cet amoindrissement des communautés mozarabes ne doit pas affecter de la même façon toutes les régions d'al-Andalus. Il y existait en tout cas vers la fin du XIème siècle des localités dont la population était majoritairement ou en totalité chrétienne. On le constaterait aussi bien au sud, où l'émir ziride de Grenade, en campagne contre son frère Tamim qui gouverne Málaga, cite des villages chrétiens dans la principauté qui dépendait de cette dernière capitale, qu'au nord où l'on voit des localités mozarabes favoriser la soumission au roi d'Aragon Sanche Ramirez, qui leur concède des privilèges (en particulier à Alquézar en 1065). Des travaux de Christophe Picard(54), on peut conclure aussi que les Mozarabes étaient relativement nombreux dans la partie occidentale de la péninsule, le Gharb et les territoires plus septentrionux de l'actuel Portugal. Dans des villes comme Coïmbra et Tolède, reconquises respectivement en 1094 et 1085, il existe encore une population mozarabe importante. Celle de Tolède est assez bien connue grâce aux documents rédigés en arabe par les notaires mozarabes après la conquête chrétienne, qui furent conservés dans les archives de la cathédrale.

Quelques individualités mozarabes se détachent encore au XIème siècle. On connaît un ministre mozarabe du roi de Saragosse al-Muqtadir (1046-1081), un personnage qui était aussi un bon poète en arabe, Abu cUmar b. Gundisalvo, qui fut honoré par son souverain

54 - Voir : Christophe PICARD, Le Portugal musulman (VIIIème-XIIIème siècle), Paris, 2000, pp. 266-270.

du haut titre de dhu l-wizaratayn (« double vizirat »). On peut comparer son cas à delui des deux ministres juifs, bien plus célèbres, des rois zirides de Grenade, Samuel et Joseph b. Nagrela (entre 1038 et 1066). Isidro de las Cagigas, qui dans son ouvrage sur les mozarabes attire l'attention sur ce personnage(55), fait remarquer que les Anales compostelanos évoquent à la même époque (sous l'année 1065) un important massacre de mozarabes à Saragosse, sans doute consécutif à un mouvement populaire. Il rapproche avec raison cet événement, sur les causes duquel la source latine n'apporte pas d'indication, du massacre des juifs de Grenade qui accompagna un soulèvement -de la population musulmane également- contre le second des Banu Nagrela, qui y perdit la vie en 1066. Dans les deux cas, il est facile de trouver une cause « extérieure » capable de justifier un mouvement « populaire » des populations musulmanes urbines contre les dhimmis : à Saragosse, le mouvement anti-chrétien s'explique probablement par le succès temporaire de la première « croisade d'Espagne », qui en 1054 vint s'emparer de la ville pyrénéenne de Barbastro, dont elle massacra les habitnts; à Grenade, le ministre juif était accusé d'avoir comploté contre son souverain avec l'émir d'Almería Ibn Sumadih. Mais les émeutes qui se produisirent alors trtaduisent incontestablement une cripation croissante dans les rapports avec les dhimmis.

Le personnage mozarabe de loin le plus connu de l'époque est le célèbre ministre Sisnando Davidiz, qui fut vizir de l'émir abbadite de Séville avant de passer au service du roi de Castille. Ce dernier lui confia des missions diplomatiques auprès des émirs musulmans et des gouvernorats de régions récemment conquises où subsistait on l'a vu une population musulmane et mozarabe, comme Coïmbra et Tolède. Il appartenait originellement à des populations chrétiennes arabisées

55 - Isidro de las CAGIGAS, Los mozárabes, Madrid, 1948, t. II, pp. 452-453.

linguitiquement de la région de Coïmbra. Capturé enfant lors d'une expédition du roi de Séville dans ces régions, et élevé pour devenir un serviteur de l'Etat, à la manière des saqaliba et autres types d'affranchis qui, peu de temps auparavant, avaient formé l'essentiel de l'encadrement militaire et administratif du califat, il était certainement doté d'une culture arabe d'un certain niveau. En tout cas les Mémoires de l'émir cAbd Allah de Grenade le montrent capable de converser avec ce souverain, et de lui exprimer les intentions de « reconquête » du roi castillan à l'égard des émirats des taifas.

On connaît les noms de quelques autres personnages, mais ils n'apparaissent que très fugacement, comme un poète chrétien de l'entourage d'al-Muctamid b. cAbbad, Ibn al-Mircizzay. Une figure intéressante est celle d'un évêque appelé Paternus. On le voit d'abord occuper le siège de Tortosa, et signer en qualité de témoin le document de 1058 évoqué plus haut, sur la juridiction ecclésiastique des mozarabes de Denia. En 1064, l'émir de Saragosse Ahmad b. Sulayman b. Hud l'envoie en mission auprès du roi de Castille-León Ferdinand Ier, qui vient de conquérir à cette époque la ville de Coïmbra, dont Sisnando Davidiz lui propose le siège épiscopal, qu'il refuse pour finalement l'accepter ultérieurement, en 1080. Il meurt en 1090 en laissant à son église des livres, dont certains sont des ouvrages latins servant de base à la culture classique du chritianisme médiéval (Saint Augustin et Isidore de Séville), mais dont l'un est un ouvrage de canons rédigé en arabe. Il laisse aussi deux astrolabes(56). On ne sait malheureusement rien d'autre de ce prélat quelque peu voyageur, curieusement transféré de Tortosa, où peut-être il n'y avait plus guère de fidèles, à l'autre extrémité de la péninsule, sur le siège épiscopal d'une ville où subsistait sans doute une notable communauté mozarabe.

---

56 - P. S. VAN KONINGSVELD, « Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula », Al-Qantara, XV, 1994, p. 442.

Au début de l'époque almoravide, il subsiste en Andalousie de notables communautés mozarabes , comme le montrent certains événements dont les sources ont gardé la mémoire. Ainsi sait-on qu'à Málaga, au début du XIIème siècle, la communauté mozarabe se divisa à propos de l'occupation du siège épiscopal de cette ville, qui avait donc encore un titulaire. Ce dernier, un certain Julien, ayant été emprisonné par le gouverneur almoravide pour une cause inconnue, fut remplacé au bout de quelques années par les fidèles qui le croyaient mort. Des évêques de la province de Bétique, qui se trouvaient donc encore en nombre suffisant pour le faire (il en fallait en principe trois pour le consacrer, circonstance qui n'existait plus vers la même époque en Ifriqiya, comme on le sait par la correspondance du pape Grégoire VII avec l'évêque de Carthage), lui donnèrent comme successeur un archididacre de la cathédrale. Réapparu après sa libération, l'évêque alla de plaindre à Rome de cette « usurpation » et le pape Pascal II soutint sa position[57]. Ce n'est pas tant les péripéties et l'issue de cette affaire qui sont intéressantes, mais bien plutôt ce qu'elle révèle de l'existence d'une communauté mozarabe à Málaga.

Les mozarabes de Grenade, qui paraissent aussi avoir été encore assez nombreux, commettent quelques années plus tard une erreur qui devait leur être fatale, ainsi probablement qu'aux autres communautés d'Andalousie. Ils auraient en effet sollicité le roi d'Aragon Alphonse le Batailleur pour qu'il leur apporte du secours, en lui promettant de de se soulever s'il venait avec une armée. Le souverain fit bien en 1125 une grande expédition dans le Levant et en Andalousie, mais les mozarabes ne se soulevèrent pas, comme ils l'avaient promois, et le roi chrétien dût se contenter, en 1225-1226, de parcourir ces territoires musulmans sans être beaucoup inquiété, tant les structures

57 - SIMONET, Los mozárabes, Madrid, 1948, pp. 452-453.

militaires salmoravides manquaient d’efficacté pour s’opposer efficacement à son expédition. Il ramena à son retour de nombreux mozarabes d’Andalousie et de la région valencienne, par laquelle il était passé, qui furent installés en Aragon . Mais cette expédition humiliante pour le régime almoravide eut surtout pour effet de provoquer en représailles la déportation des mozarabes d’Andalousie au Maghreb, ce qui semble avoir provoqué la disparition de l’essentiel de ce qui restait de mozarabisme dans le sud de la péninsule.

La mesure s’étendit en effet au delà des communautés de la région de Grenade. Ainsi l’une des fatwa/s ou consultations juridiques émises par des docteurs andalous postérieurement à cette affaire à propos des biens appartenant aux églises et transférés aux mosquées ou au trésor public du fait des mesures qui furent prises à ce moment, évoque-t-elle l’installation de chrétiens de Séville à Meknès, mais précise aussi que « des chrétiens tributaires se sont convertis à l’Islam à Séville, et qu’un petit groupe d’entre eux s’est enfui en territoire ennemi ; poursuivis par la cavalerie, les uns ont été tués, les autres ramenés à Séville et incarcérés ». Les documents juridiques produits à cette époque, très intéressants, laissent bien voir, d’autre part, le souci de légalité -et peut-être d’humanité- que manifeste dans toute cette affaire le pouvoir almoravide, que l’on ne peut certinement pas accuser de répression aveugle. Ainsi la même fatwa qui vient d’être évoquée pose-t-elle le problème de la survie des moines et évêques mozarabes déportés à Meknès, car, précise le texrte, « ils n’avaient pas d’autres moyens d’existnce que les revenus des habous constitués au profit des églises en question »(58). Suite à ces mesures, on est fondé à penser, sinon à une disparition totale, du moins à un amoindrissement drastique de l’élément mozarabe. La même

58 - Vincent LAGARDERE, « La vie sociale et économique de l’Espagne musulmane aux XIème-XIIème siècles à travers les fatwâ/s du Micyâr d’al-Wansharîsî », Mélanges de la Casa de Velázquez, 1990, XXVI (1), pp. 204-205.

diminution dut affecter d'autres régions, et en particulier les régions orientales de la péninsule. Il y avait en effet encore des mozarabes à Valence à l'époque du Cid, puisque ce dernier, en 1092, leur donne à garder les portes de la ville afin d'éviter des incidents inutiles entre ses soldats et les musulmans de Valence, les mozarabes étant plus familiers des usages musulmans que les guerriers venus du nord de l'Espagne qui constituaient le gros de ses forces. Comme on vient de le voir, des mozarabes de la région levantine accompagnèrent ensuite Alphonse le Batailleur à son retour en Aragon. Il ne devait à partir de ce moment plus en rester qu'en nombre infime dans ces régions.

Un document semble bien attester de cette disparition. On constate en effet une différence significative entre deux chartes de capitulation aragonaises de la première moitié du XIIe siècle : celle de Tudela, datée de 1119, et celle de Tortosa, de 1148, l'une et l'autre rédigées à l'occasion de la conquête de la ville par les chrétiens. Les deux textes, qui régissent la condition des musulmans soumis, suivent certainement de très près le modèle de la capitulation de Saragosse en 1118, que l'on n'a pas conservée dans son intégralité mais dont les sources indiquent le contenu. La première des deux chartes comporte, entre bien d'autres, la clause suivante : «si les Almoravides modifiaient le statut des mozarabes, les chrétiens n'en feront pas autant aux musulmans de Tudela ». Or cette clause a été complètement enlevée de la seconde charte, pourtant copiée presque textuellement sur la première, ce qui semble indiquer qu'en 1148 une telle mention des mozarabes, qui avait encore quelque sens en 1119, n'en avait plus aucun, sans doute parce qu'ils n'y en avait pratiquement plus dans les régions concernées[59].

---

59 - Le texte des conditions faites aux musulmans de Tudela est traduit dans : Pierre GUICHARD, L'Espagne et la Sicile musulmanes (XIème-XIIème siècles), p. 150 ; la charte de Tortosa est publié dans Prospero de BOFARULL, CODOIN, IV, pp. 130-135

On sait que peu d'années plus tard allait se produire la « persécution » de ce qui restait des minorités dhimmies décidée par le régime almohade, qui en les obligeant à la conversion provoqua très probablement l'émigration d'une bonne part des derniers éléments chrétiens d'al-Andalus -et du Maghreb où les Almoravides les avaient employés comme mercenaires. Les mêmes mesures frappèrent les juifs, et c'est à cette époque que le grand philosophe juif Maïmonide quitta la péninsule ibérique pour l'Egypte. On sait que les juifs de Grenade, forcés à la conversion, prirent le parti de l'ennemi des Almohades Ibn Mardanish et se rallièrent à lui, permettant la prise de contrôle de la ville par le principal chef militaire de ce dernier, le célèbre Ibn Hammushk. Mais l'insurrection fut écrasée et, après avoir mis en déroute Ibn Hammushk à la bataille de la Sabika, les Almohades reprirent Grenade et y tuèrent un grand nombre de juifs. Même si le caractère drastique de ces conversions, de ces massacres et de cette expulsion des minoritaires a pu être mis en doute, il apparaît que ces mesures portèrent un dernier coup aux communautés dhimmies qui pouvaient encore exister. Il semble bien que bon nombre de mozarabes fuyant les territoires occupés par les Almohades, vinrent alors s'installer à Tolède : dans les documents « mozarabes » rédigés par les notaires mozarabes de cette ville, les nisba/s de leurs noms arabisés (al-Ishbili, al-Wadi Ashi, etc...) révèlent en effet leur origine andalusí. Ainsi que l'a montré Jean-Pierre Molénat, ils renforcèrent l'arabisme linguistique de la ville, qui s'était maintenu après la conquête chrétienne de 1085 du fait de la présence d'une déjà notable notable communauté mozarabe.

Au XIIème siècle, les textes arabes d'al-Andalus qui mentionnent les chrétiens laissent transparaître cette réalité d'une unification religieuse d'al-Andalus. Bruna Soravia, étudiant les conditions formelles de la correspondance avvec les infidèles telles qu'elles figurent dans un manuel de chancellerie de la fin de l'époque

almoravide, l'Ihkam san'at al-kalam du secrétaire sévillan Abu l-Qasim Muhammad Ibn cAbd al-Ghafur, note qu' « une confusion s'introduit entre les chrétiens protégés (les dhimmi)... et les chrétiens extérieurs : les premiers, sans doute de moins en moins nombreux et visibles à cette époque, ne sont plus considérés comme partie intégrante de la société, mais ils sont, avec les seconds, qualifiés d' « infidèles », indice d'un climat politique et idéologique changé ». Il est intéressant que Maribel Fierro fasse la même constatation à propos de la vision que le poète Ibn Guzman (mort en 1159) a des chrétiens : il ne les voit que comme de dangereux guerriers extérieurs à l'Andalus, sans rien dire des chrétiens vivant sous la protection des musulmans, alors qu'il mentionne encore des juifs qu'il considère comme des voisins avec lesquels il a des rapports journaliers »(60). Rachel Arié, abordant la question de la présence des communautés juives dans le royaume nasride de Grenade, souligne le fait qu'aux XIIIème-XVème siècles il n'y restait qu'un nombre insignifiant de juifs en comparaison avec la grande importance de leur communauté jusqu'au XIIème siècle(61).

D'une façon générale, on peut dire que de nombreux juifs originaires d'al-Andalus se sont, à partir de la seconde moitié du XIIème siècle surtout, réfugiés dans les royaumes chrétiens du nord où ils vont jouer un rôle très important. On a évoqué la part qu'ils prirent dans le mouvement des traductions, mais il faut dire aussi que beaucoup d'entre eux, en raison de leurs compétences, qu'ils avaient souvent utilisées antérieurement au profit de l'économie d'al-Andalus

---

60 - Maribel FIERRO, « Christian success and Muslim fear in andalusí writings during the Almoravid and Almohad periods », dans : Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du Xème au milieu du XIIIème siècle (articles réunis par Françoise Micheau), Paris, 2000, p. 222.

61 - Rachel ARIE, L'Espagne musulmane au temps des nasrides (1232-1492), Paris, 1973, pp. 328 sqq.

et des pouvoirs musulmans, se mirent service des souverains chrétiens et jouèrent un rôle administratif et fiscal si notable qu'à plusieurs reprises il suscita des jalousies et des protestations. C'est le cas dans la Couronne d'Aragon où le roi Jacques II fut contraint de révoquer des fonctionnaires juifs qu'il avait nommés à des fonctions d'administration des impôts. Connaissant l'arabe, ils servent tout naturellement d'intermédiaires entre le gouvernement et les communautés musulmanes mudéjares comme agents du fisc. Certains s'élèvent à de très hauts postes. C'est par exemple le cas de Samuel Ha-Lévi, véritable « ministre des finances » du roi de Castille Pierre le Cruel, qui devint immensément riche et fit édifier en 1355-1357 la synagogue dite « El tránsito » à Tolède, avec sa magnifique décoration.

On sait que cette situation favorable n'allait pas durer longtemps : dans l'Espagne chrétienne (comme d'ailleurs dans la Sicile arabo-normande), allait prédominer un mouvement d'exclusion des « minoritaires » engagé en fait beaucoup plus tôt, qui aboutit à la persécution et à l'affaiblissement des communautés juives et mudéjares. Si l'on considère les faits historiques dans leur globalité, on observe un amenuisement parallèle des communautés dhimmi dans l'Occident musulman. Les chrétiens ont disparu d'Afrique du nord dès la fin du XIème siècle. Un siècle plus tard, ils ne subsistent plus qu'à l'état d'infimes survivances en al-Andalus. Les juifs, qui correspondent encore à un élément important de la société d'al-Andalus au XIème siècle, n'y jouent plus qu'un rôle très effacé à partir du milieu du siècle suivant. C'est à la compréhension de cette évolution que la contribution pui précède voudrait apporter des éléments de réflexion.

✷✷✷✷

Rénion Littéraire
Unite Et Pluralite : La Coexistence Sociale Et Religieuse En Al-andalus

Dr. Pierre Guichard

“Résumé”

Dans de nombreux médias prévaut l’idée que la civilisation d’al-Andalus fut caractérisée avant tout par la diversité ethno-religieuse des populations dont elle assura la coexistence. Si, jusqu'à un certain point, cette vision des choses est valable pour l’époque du califat de Cordoue, elle l’est moins aux époques suivantes où prévaut plutôt une assez grande unité culturelle et religieuse arabo-islamique. Cette contribution s’interroge sur le passage d’une situation à une autre : comment passe-t-on de la diversité initiale des populations d’al-Andalus à la grande unité « civilisationnelle » que l’on constate à partir du milieu du XIIème siècle ? La question est examinée d’abord en reposant le problème d’une conquête peut-être plus traumatisante pour les populations autochtones qu’on ne l’a souvent dit, puis en étudiant, au cours des IXème-XIème siècles, l’évolution des conditions de la convivencia des fidèles des trois grandes religions monothéistes sur le sol ibérique. Alors que les Juifs s’intègrent sans difficulté à la civilisation dominante, les mozarabes le font plus difficilement, et leur nombre s’amenuise jusqu'à leur quasi-disparition au XIIIème siècle. A l’époque du califat de Cordoue, s’ébauchent des « échanges culturels » entre al-Andalus et l’Europe latine, à travers la Catalogne. Mais le durcissement des relations politico-militaires entre les deux mondes (réactivation du djihad par al-Mansur, puis offensive chrétienne en Méditerranée avec l’essor des villes italiennes, la Reconquête et les croisades) interrompt ce

mouvement, qui ne reprend que plus d'un siècle plus tard avec le mouvement des traductions de l'arabe au latin, dont Tolède est l'un des centres principaux, les juifs de culture arabe apportant alors leur concours aux traducteurs chrétiens. Mais en dehors de ce très important transfert de la « science arabe » à l'Occident, il n'existe guère d'inter-compréhension entre un monde latin chrétien où les musulmans n'ont pas de place, et un Occident musulman devenu fortement unitaire sous l'égide de la culture arabo-islamique.

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الوحدة والتعددية والتعايش الاجتماعي والديني في الأندلس

أ. د. بيير جيشار

في كثير من وسائل الإعلام تسود فكرة أن حضارة الأندلس تميزت قبل كل شيء بالتعدد العرقي – الديني للشعوب التي آمنت بالتعايش فيما بينها. وإن كانت هذه النظرة للأمور صحيحة إلى حد ما في فترة خلافة قرطبة، فإنها لم تكن كذلك في الحقبات اللاحقة التي سادت فيها درجة أعلى من وحدة ثقافية دينية عربية إسلامية. إن هذه المداخلة تطرح السؤال حول الانتقال من وضع إلى آخر: كيف تم الانتقال من تعدد أساسي لشعوب الأندلس إلى وحدة «حضارية أكبر» نلاحظ حضورها ابتداءً من منتصف القرن الثاني عشر الميلادي؟ ويتم مقاربة التساؤل بداية من خلال إشكالية الفتح الذي كان له أثر أكبر بكثير مما يقال على السكان الأصليين، ومن ثم عبر دراسة التحولات في التعايش بين معتنقي الديانات التوحيدية الثلاثة على الأرض الإسبانية بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلادي.

وفي حين اندمج اليهود دون عناء في الحضارة المهيمنة، لم يتمكن «الموزاراب» من الاندماج فتضاءلت أعدادهم إلى درجة الانقراض في القرن الثالث عشر. وفي عهد خلافة قرطبة انطلقت التبادلات الثقافية بين الأندلس وأوروبا اللاتينية عبر مقاطعة كاتالونيا. لكن توتر العلاقات السياسية – العسكرية بين العالمين (إعادة الدعوة إلى الجهاد من قبل الخليفة المنصور، إلى الهجمة المسيحية في البحر الأبيض المتوسط مع ازدهار المدن الإيطالية والحملات الصليبية) قطعت هذا الاتجاه الذي لم يعاود الانطلاق إلا بعد ذلك

بقرن كامل عبر حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية والتي شكلت مدينة طليطلة أحد مراكزها الرئيسية. وقد قدم اليهود ذوو الثقافة العربية مساهماتهم للمترجمين المسيحيين. إن مخارج هذا النقل الهام للعلوم العربية باتجاه الغرب لم يوجد تفاهمًا بين عالم غربي لاتيني مسيحي لا مكان فيه للمسلمين وغرب مسلم أصبح وحدوياً للغاية تحت عباءة الثقافة العربية الإسلامية.

****

Literary Symposium
Unity, Pluralism and Social and Religious Coexistence in Andalusia

Dr. Pierre Guichard

"Summary"

It is prevailed in the media that Al-Andalus civilization is characterized by the multi-religion and race of the people who lived in peace and security. If this vision proves to be right, to some extent in the Caliphate era in Cordoba, it was not so in the later eras where and Arab/Islamic religious and cultural unity was prevailed.

This paper raises the question about the transformation from one situation to another, such as the greater civilization unity, which started from the middle of the twelfth century (12th century AD). The controversy started from the beginning of the conquering problem, which had a more influential impact on what has been said of the native citizens, and then through studying transformation in co-existence between the believers of the three divine religions in Spain between the ninth (9th) and eleventh (11th) centuries AD. At the time when the Jews integrated very easily in the dominant civilization, the Muzarab could not and accordingly their numbers decreased to the extent of extinction in the sixteenth (16th) century. During Cordoba's Caliphate, the cultural relations where initiated between Al-Andalus and Latin Europe through the province of Catalonia. But because of the tension of military – political relation between the two worlds, (recalling for Jihad by the Caliphate Al-Mansour, to the Christian attack in the Mediterranean together with the prosperity of the Italian cities and Crusade campaigns)

this trend was terminated to start again after one century through the translation from Arabic to Latin, which was represented by Toledo.

In this regard, the Jews of Arabic culture helped the Christian translators. This transfer of Arab sciences towards the West did not find an understanding between the West, where there is no place for Muslims, and an Islamic Levant, which has become alone under the mentality of Arab-Islamic culture.

✷✷✷✷

La convivencia social y religiosa en al-Andalus

Por/ Pierre Guichard

Resumen

Es muy corriente la idea de que la civilización de al-Andalus se caracterizó, ante todo, por la pluralidad étnico-religiosa de los pueblos que convivían en aquella zona de Europa. La idea de la pluralidad es, hasta cierto punto, correcta hasta el califato de Córdoba, pero en las épocas siguientes se ha generalizado una unidad cultural árabe-islámica.

Esta conferencia intenta contestar a una pregunta sobre este cambio en la sociedad andalusí: Cómo fue posible este gran cambio con el paso de la pluralidad a la unidad cultural que se observaba en al-Andalus, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XII. La repuesta será factible con el estudio de la conquista árabe cuyas consecuencias sobre los autóctonos son mucho mayores de los que se dice y el estudio los cambios ocurridos en la convivencia de los seguidores de las tres religiones divinas de la Península Ibérica entre los siglos IX y XI.

En esta época observamos que los judíos no encontraron muchas dificultades en adatarse a la cultura dominante, mientras que a los mozárabes les era muy difícil adaptarse, por lo que su número siguió disminuyéndose hasta llegar a la extinción en el siglo XIII.

Por otro lado, cabe destacar que durante el califato de Córdoba, el proceso del intercambio cultural con Europa, a través de Cataluña, ha llegado a su auge, pero se vio interrumpido por la tensión militar entra ambos mundos, el árabe-islámico y el europeo, después de la convocación al Yihad por al-Manzor por motivo de las ofensivas

cristianas en el Mediterráneo, la Reconquista y las Cruzadas. Un siglo después vuelve el intercambio cultural entre al-Andalus y Europa mediante la traducción del legado árabe, movimiento del cual Toledo ha sido uno de los principales centros. En la tarea de la traducción los judíos de cultura árabe jugaron un papel importante ayudando a los traductores cristianos.

✷✷✷✷

L'unité, la pluralité sociale et religieuse en Andalousie

Dr. Pierre Guichard

Dans beaucoup de médias, règne l'idée que la civilisation andalouse s’est distinguée avant tout par la pluralité raciale et religieuse des peuples qui ont cru en la coexistance entre eux. Si cette vision est vraie dans une certaine mesure à l'époque du Califat de Cordoue, elle est moins évidente dans les périodes qui ont suivi où un degré supérieur d'unité culturelle et religieuse arabe et islamique était souverain. Cette intervention pose la question du changement d'une situation à une autre: Comment étions nous passés d'une pluralité de base des peuples de l'Andalousie à une unité de "civilisation plus grande" dont on remarque la présence à partir du milieu du XIIè siècle? On peut faire l’approche de la question au début à travers la problématique de la conquête qui avait une insidence beaucoup plus grande que ce que l'on dit sur les autochtones et à partir de là, à travers l'étude des changements survenus dans la coexistance entre les 3 religions monothéistes sur la terre d’Espagne entre le IXè et le XIè siècle.

Au moment où les juifs ont intégré la civilisation dominante, les mozarabes n'ont pas réussi l'intégration et leur nombre n'a cessé de dimunier jusqu'à leur disparution au XIIIè siècle. Sous le califat de Cordoue, ont commencé les échanges culturels entre l'Andalousie et l'Europe latine à travers le département de Catalogne, mais les relations politiques et militaires se sont détériorés entre les deux mondes (nouveau appel à la guerre sainte lancé par le calife Al Mansour jusqu'à l'attaque chrétienne en Méditerranée avec la prospérité des villes italiennes et les campagnes croisées).

Les échanges n'ont repris qu'après un siècle à travers un mouvement de traduction de l'arabe au latin dont la ville de Tortosa

représentait l'un des pricipaux centres. Les juifs de culture arabe ont contribué à cela avec les traducteurs chrétiens. La manifestation de cet important transfert de sciences arabes vers l'Occident n'a pas pu créer une entente entre un monde latin chrétien où il n'y a pas de place pour les musulmans et un occident musulman devenu unitaire sous le voile de la culture arabo-musulmane.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور بيير جيشار على استعراضه لهذه المراحل المتعاقبة لقرون ثمانية، حيث استطاع أن يوصل وجهة نظره بهذا الاختصار الجميل.. نكرر شكرنا الجزيل له، وأهلاً وسهلاً به.. والآن انتقل من الغرب إلى الشرق.. نستمع إلى الدكتور مبروك المناعي فليتفضل.

✱✱✱✱

الوحدة والتعدّدية والتعايش الاجتماعي والديني في الأندلس

أ. د. مبروك المنّاعي

ليسمح لي السّادة منظّمو الندوة بأن آخذ في هذا الموضوع من غير باب التاريخ المحض، لأنّني لست من أهله. وليسمح لي المتخصصون في الجغرافيا البشريّة والسياسيّة بأن أستعير بعض مقولاتهم لتسمية ظواهر قد لا تتناسب مع أسس التسمية التي تعوّدوها. وليسمح لي أهل الأدب بأن أكون أديبًا غير ملتزم بضوابط التخصص... ليسمح لي جميع هؤلاء بأن آخذ في طرق هذا الموضوع من باب التأمّلات الثقافيّة الأنثربولوجية الثقافيّة.

فإذا أُتيح لي كلّ هذا فإنّني أبدأ بتعجّب من أمر إسبانيا، إجماله أنّها من الناحية الجغرافية النفسيّة، كغيرها من مناطق التماسّ، تتّصل وتنفصل – بهم أو بنا – بأوروبا أو الغرب حينًا، وبالمغرب أو الشرق حينًا... فهي بالنسبة إلينا في الماضي تابعة لنا مثلما أنّ بلاد المغرب في التصوّر الأوروبي الغربي الحاضر لاحقة بهم بمعنًى ما... ألم تكن إسبانيا من المغرب، في المنطق العربي الإسلامي الوسيط ؟ وفي المقابل ألم تكن بعض بلاد المغرب مضمومة إلى أوروبا في التاريخ الغربي الحديث ؟

ومثلما أنّ الغرب الصُّراح، في منطق الغربيّين المغالين في تغرّبهم أو في منطق المزايدة المتغرّبة، لا يبدأ من إسبانيا والبرتغال وإنّما يبدأ من فرنسا، فإنّ الشرق الصّراح لا يبدأ من بلاد إفريقيا الشماليّة وإنّما يبدأ من مصر : إنّ متعلّق الفكرة الأولى هو مرجع العبارة التهكميّة التي يطلقها الفرنسيّون أحيانًا على الإسبان والبرتغاليين إذ يقولون إنّ "إفريقيا تبدأ عند تخوم جبال البيريني" يقصدون بذلك التأكيد سلبًا على أنّ انتماء إسبانيا

إلى حضارة الغرب مشكوك فيه بحكم ما تحمله من مكوّنات ساميّة راسخة. كما أنّ متعلّق الفكرة الثانية هو مرجع العبارة التهكميّة التي يطلقها إخواننا المشارقة أحيانًا علينا، معشرَ المغاربة، إذ يقولون "إنّكم فرنسيّون" يقصدون بذلك التأكيد سلبًا على أنّ انتماء بلاد المغرب إلى حضارة الشرق مشكوك فيه بحكم ما تحمله من مكوّنات غربيّة راسخة أيضًا : ومعنى هذا – أيّها السادة – أنّ الطرح الذي يبدو لنا أليق بهذا الموضوع إنّما هو الطرح الثقافي والأنتروبولوجي الثقافي لأنّه وحده الذي يتعالى على الحدود والتقسيمات المكانيّة والزمانيّة لخضوعه لمنطق الإنسان، لا لمنطق الزمان والمكان، ولأنّ الإنسان هو الذي يوقّع الزمان ويلوّن المكان.

ومن هذا المنطلق يبدو لنا أنّ الثراء والتعقيد الخاصّيْن اللذين تتّسم بهما منطقتا جنوب أوروبّا وشمال إفريقيا – ولا سيما الجزر الطافية بينهما على سطح المتوسّط وتقاربهما إلى حدّ التماسّ في أقصى المغرب – إنّما هما ثراء وتعقيد دالاّن دلالات بليغة على حقائق إنسانيّة الأمس، حافلان بالدروس والعبر لإنسانيّة اليوم.

ولقد ذهبت الباحثة لوثي لوباث – بارالت (Luce Lopez Baralt أستاذة الدراسات الإسبانيّة بجامعة بورتو ريكو، في بحثها الموسوم "بأثر الإسلام في الأدب الإسباني..." (١) إلى أنّ تاريخ إسبانيا لا يمكن فهمه إلاّ في ضوء اختلافها عن سائر البلاد الأروبيّة وإلى أنّ هذا الاختلاف هامّ جدّاً وماثل في طول إقامة العرب واليهود بها وفي حركة التثاقف المعقّدة التي شقت حياتها على مدى تاريخها الوسيط.

وإنّ القول بأنّ أوروباويّة إسبانيا تختلف، أو يمكن أن تختلف، عن أوروباويّة أي بلد أوروبيّ آخر يُعتبر من أنسب المداخل إلى الحديث عمّا في تاريخها من عناصر الائتلاف مع الثقافة الساميّة عامّة والعربيّة خاصّة، وهي عناصر ينبغي البحث عنها في المدّة الطويلة التي خضع خلالها هذا القطر لمؤثرات التمازج الاجتماعي والثقافي التي جاءته من الشرق الأوسط عن طريق إفريقيّة وبلاد المغرب أساسًا.

وبالرّغم من أنّ الوجود العربي بإسبانيا قد امتدّ على ثمانية قرون، كما هو معلوم، فإنّ أبرز الحلقات التاريخيّة والحضاريّة تكفلاً بتوضيح شتّى مظاهر التفاعل هي الحلقة الأمويّة، التي كانت دائرتها قرطبة ومداها الزّمني الواسع ما بين أواسط القرنين التاسع والحادي عشر ثمّ الحلقة النصريّة التي كانت دائرتها غرناطة ومداها الزمني الواسع ما بين أواسط القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وبالرّغم من أنّ مسرح التفاعل قد كان على كامل شبه الجزيرة الإيبيريّة فإنّ أبرز مجالاته تكفلاً بتوضيح مختلف أوجه التقارب والاختلاط والتعايش بين الإسبان وغيرهم من الشعوب الوافدة عليهم، لاسيما العرب هو المنطقة الكبرى التي سُمّيت "بلاد الأندلس"، وهي تسمية عربيّة، على ما هو مشهور، قبلها الإسبان فيما قبلوا من أسماء المواضع والأماكن والأودية والمعالم التي تركها لهم العرب بعد أن ملكوها، ذلك أنّ التسمية تعيين للملكيّة وعلامة امتلاك.

وإنّ مظاهر التحريف العفويّة والاختلاف الجزئي في النطق بهذه الأسماء إنّما هو في حدّ ذاته مظهر من مظاهر التفاعل الذي نبتغي تشخيص البعض من مظاهره في هذه الكلمة والذي عينّا لتأطيره الحلقتين السابقتين زمانًا وبلاد الأندلس مكانًا : هذا التأطير يبدو لنا ضروريًا، من الناحية المنهجيّة، للحديث عن "مجتمع أندلسي".

مقولة التعدّد :

لقد وضع الفتح العربي لشبه الجزيرة الإيبيرية – وجهًا لوجه – ثلاث كتل عرقيّة على الأقلّ هي الأوروبيون والعرب والبربر، وحقّق تواجدًا للأديان السّماوية الكبرى الثلاثة، اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام، بما جعل المجتمع الأندلسي في العصر الوسيط من أصلح حقول البحث في مسألة التعدّد ومن أجدرها بتحقيق مقولته.

فإذا أخذنا بعين الاعتبار تشابك المعطييْن العرقي والديني استطعنا أن نتبيّن أربعة مكوّنات كبرى يتمثّل أوّلها في الإسبان النصارى الذين اعتنقوا الإسلام وثانيها في

الإسبان النصارى والإسبان اليهود الذين بقوا على دينهم وثالثها في العرب المسلمين الذين هاجروا إلى إسبانيا ورابعها في البربر المسلمين المهاجرين أيضًا [٢].

١ - فأمّا الإسبان الذين اعتنقوا الإسلام فقد شكّلوا منذ القرن الثامن الميلادي أغلبيّة المجتمع الإسلامي بالأندلس ولاسيما في جنوب الجزيرة وشرقها. والملاحظ، على ما يرى ليفي بروفونصال (Lévy- Provençal) أنّ سلالتهم، شأنها شأن سلالة العرب وسلالة البربر الذين شاركوهم في الدين والموطن قد تشبّثت بالأندلس على مرّ العصور ولم تفارقها حتّى بعد أن استردّها الإسبان فيما بعد وغلبت عليها المسيحيّة.

وقد دُعي هؤلاء المسلمون الجدد باسم "المسالِمَة" ودعي أبناؤهم باسم "المولَّدين". وكان إسلام هؤلاء سريعًا نسبيًّا ولم تمض عليهم بعض أجيال حتّى أصبح من الصّعب تبيّن الفرق بينهم وبين المسلمين «صليبة» أي مسلمي العرب الأوائل، ثمّ تزايد عددهم بعد ذلك شيئًا فشيئًا، ولاسيما خلال القرن التاسع بفعل ما جرّه تشدّد بعض أمراء الأندلس ونفوذ بعض "المستعربين" أي أهل الذمّة من ذوي المكانة الخاصّة من موجات اعتناق كبرى للإسلام في صفوف الرّعايا النصارى، لاسيما من الطبقة الدنيا للمجتمع.

وكان من بين المولّدين أحرار وعبيد وعُتقاء اكتسب الكثيرون منهم شرفًا جديدًا واغتنى البعض من أبنائهم بفضل الزراعة والتّجارة وارتقت أوضاعهم وتعرّبوا حتّى ادّعوا لأنفسهم أصولاً عربيّة عريقة، بينما ظلّ البعض الآخر من السّهل إعادة التعرّف على انتمائه عبر لقبه الرّوْماني المعرّب: من هؤلاء بنو أنجلينو وبنو صفاريكو بإشبيليا، ومنهم من أصبح فيما بعد وزراء ورجال مشاهير مثل بنو اللونقو وبنو الكابتورنو وغيرهم من أمثال المؤرّخ ابن القوطيّة الذي عاش في القرن العاشر الميلادي والذي كان يدّعي لنفسه نسبًا في بعض ملوك القوط القدامى.

غير أنّ التزاوج بين المسلمين والمولَّدين قد طمس أصول الانتماءات الأولى ممّا أنتج امتزاجًا عرقيًّا هامًّا ضمن المجتمع الأندلسي أضحى معه تبيّن الفروق الأصلية والدخيلة

في هذا المجتمع عسيرًا [٣]. وإنّ ممثّلي هذا الشقّ في المجتمع الأندلسي، وإن تخلّوا عن دين أسلافهم واعتنقوا الإسلام وتبنّوا أطر الحياة التي جاء بها المسلمون الداخلون وأنماط عيشهم، لم يضيعوا خصائص الشخصيّة الإسبانيّة الأصلية، وإنّما بقيت فيهم ولهم عناصر مميّزة وشخصيّة أساسيّة وسمات ظلّوا متّسمين بها على مرّ الزمان.

٢ – وأمّا الإسبان الذين أبوا أن يعتنقوا الإسلام، من النصارى ومن اليهود فقد سمّوا "المستعربين" كما سمّوا "المعاهدين" واعتبروا "أهل ذمّة"، بل إنّ النّزعة العامّة التي تكرّست في تسمية هؤلاء قد آلت إلى تخصيص اسم "المعاهدين" للنصارى واسم "أهل الذمّة" لليهود.

وقد كان الغالب على مواطن تجمّع "المستعربين" المدن الكبرى مثل طليطلة وقرطبة وإشبيليا، وظلّت طليطلة – عاصمةُ القوط القديمة – محتفظةً خلال أطوار السيطرة الإسلامية بدور المدينة الدينيّة المسيحيّة الكبرى، ناهيك أنّها بقيت حتّى القرن الحادي عشر مقرّ إقامة مطران نصارى الأندلس.

واستطاع النصارى الإسبان في ظلّ الحكم الإسلامي أن يحتفظوا بكنائسهم وأن يقوموا بشعائر دينهم بحريّة كما استطاعوا أن يتمسّكوا بمقتضيات استقلالهم على جميع أصعدة النشاط الاقتصادي والاجتماعي وغيره، وإن كان تحوّل مدينة قرطبة إلى عاصمة للأندلس في عهد عبد الرحمن الأوّل، وما انجرّ عنه من تعاظم حجم الجالية المسلمة بها قد اقتضى أن يتوسّع الجامع الأموي على انقاض الكنيسة المسيحيّة فسمح الأمير لنصارى قرطبة – على سبيل التعويض – بتشييد كنائس في مواضع أخرى من المدينة.

وإلى جانب النصارى كانت بالأندلس جالية يهوديّة قديمة جدًّا تُجمع المصادر التاريخيّة أو تكاد على أنّها لعبت دورًا إيجابيًّا أثناء الفتح الإسلامي لإسبانيا وأنّ الفاتحين المسلمين قد اعترفوا لها بهذا الدور فحسّنوا وضعها أيّما تحسين. ذلك أنّ هذه

الجالية كانت مضطهدة من قبل الفيزيقوط ولاسيّما منذ تحالف الكنيسة والدولة ضمن مملكة طليطلة، بل إنّ إجراءات مشدّدة تمّ اتخاذها إزاءهم في أواخر القرن السّابع بلغ بعضها إلى إلزامهم إمّا بالتنصّر أو بالهجرة الجماعيّة، كما حُرّمت عليهم ممارسة التجارة مع نصارى المملكة ممّا أضرّ بهم إضرارًا. فلمّا بدأ الفتح الإسلامي كانوا أعوانًا عليه، بل إنّ بعضهم كان له فيه على ما يبدو شيء من دور تمثّل خاصّة في حماية المدن والقرى المفتوحة فيما كان الجيش الإسلامي يواصل مسيرته في فتح الجزيرة.

وقد كان الغالب على استقرار اليهود في المدن، وتمّت معاملة المسلمين لهم في إطار معاملتهم لأهل الكتاب، ممّا أسلفنا الإشارة إليه، فأسلمت منهم أقلّية ضئيلة وآل وضع الأغلبيّة إلى مكانة أهل الذمّة واحتُرمت هويّتهم الثقافيّة وعاشوا في حمى الإسلام أحرارًا في دينهم وفي شتّى شؤون حياتهم، بل إنّ الكثيرين منهم قد أحرزوا في المجتمع الأندلسي أسمى المراتب في الحياة الاقتصاديّة، والعلميّة والسياسيّة والثقافيّة على السّواء : فقد كان منهم أطبّاء كثيرون وموظّفون في شؤون المال والإدارة وكتّاب ومستشارون كما اشتغلوا في الترجمة وكانوا همزة وصل بين الثقافة العربيّة والثقافة المسيحيّة [٤].

٣ - أمّا العرب المهاجرون إلى إسبانيا أو "الداخلون" كما قيل، وهم الكتلة الثالثة من الكتل التي كوّنت المجتمع الإسباني، فلم يكن عددهم من الكثرة بحيث يمكّنهم من أن يعمّروا الفضاء الواسع جدًّا الذي شمله الفتح. فكان من حكمتهم أن اكتفوا بتوفير التأطير السياسي للمناطق المختلفة وعملوا على التعريب التدريجي للحشود الداخلة في الإسلام.

وقد كان عدد العرب الخلّص بالأندلس في القرن الثامن الميلادي قليلاً، [٥] وإن كان بعضهم ذا انتماء ديني رفيع إذ كانوا من الأنصار والتابعين، ثمّ ازداد عددهم نموًّا بمرور الزمن وتتالي الأحداث، ولاسيما لواذ فلول الأمويّين بالأندلس إبّان الثورة العبّاسيّة، وكذلك بفضل الجاذبيّة الخاصّة التي أصبحت هذه المقاطعة الإسلاميّة تمارسها على سائر المقاطعات بفضل خيراتها وميزاتها الطبيعيّة.

وقد جلب العرب الداخلون معهم عصبيّاتهم وانقساماتهم القبليّة – ممّا هو مظهر من مظاهر استفحال التعدّد وبُعد آخر من أبعاده – فاصطرع القيسيّون واليمنيون على السّلطة. واعتنى الكاتب الأندلسي الكبير ابن حزم في القرن العاشر الميلادي في كتابه "جمهرة أنساب العرب" بتركيبة أبرز التجمّعات العربيّة التي استقرّت بالأندلس.

غير أنّ هؤلاء العرب قد "تأسبنوا" إن صحّ التعبير عن طريق التزاوج مع المولّدين وتبنّي الموالي، فانطمست شيئًا فشيئًا كثير من خصوصيات عروبتهم واندمجوا في المجتمع المحلّي.

كان استقرار العرب عامّة في المدن الواقعة في السّهول على مقربة من أكثر الأراضي خصوبة (٦) ولاسيما في السّهل الأسفل الذي يعبره الوادي الكبير وعلى السّهول الساحليّة الوسطى والجنوبيّة الشرقيّة حيث لا يزال الكثير من أسماء المواضع حاملاً لآثار تعريب عميقة. وقد قطنت هذه الجهاتِ أسرٌ عريقة مكيّة الأصول ومدنيّتها مثل فروع «فهم» و«كنانة» من حول طليطلة وفروع قبليّة أخرى كـ «هذيل» و«تميم» و«قيس» بجهات أخرى أهمّها بإشبيليّة وبلنسيّة وغيرها، كما استقرّت الفروع اليمنيّة بمناطق الجنوب خاصّة، ولاسيّما بقرطبة وإشبيلية ومرسية والمريّة.

وقد كان هؤلاء إمّا مستقرّين بالمدن مشتغلين بوظائف في السياسة والإدارة والقضاء، مُوكّلين أمور إقطاعاتهم إلى مزارعين محلّيين، أو كانوا مقيمين بضيعات يقوم على خدمتها مولّدون أو بربر لهم أسهم معلومة في غلاّتها.

٤ – أمّا الشقّ الرّابع من المجموعات العرقيّة الكبرى التي أسهمت في تعمير الأندلس وكانت من مكوّنات المجتمع الأندلسي فهم البربر. وقد كان لهؤلاء دور هامّ جدًّا في فتح الأندلس، لعلّه أعظم، في البداية على الأقلّ، من الدور الذي كان للعرب الخلّص.

وقد اختلط البربر، دمويًّا على التراب الأندلسي بالمولدين وبالعرب وامتزجوا بهم عن طريق المصاهرة والولاء أيضًا، وكانت لهم إلى الأندلس هجرات متتالية بعضها إرادي

وبعضها حتّمته ظروف التهجير الخاصّة المرتبطة باحتياجات الحكّام ومقتضيات السياسة والجيش سواء قبل الخلافة الأمويّة أو في عهد ملوك الطوائف، وكانت أكبر هجراتهم خلال النصف الثاني من القرن العاشر (٧) لتلبية حاجة أمير قرطبة المنصور بن أبي عامر.

وقد حمل البربر، كما حمل العرب على ما رأينا، عصبيّاتهم ومشاحناتهم القبليّة إلى الأندلس أيضًا، ولاسيما بربر زناتة وبربر صنهاجة. وفي "جمهرة" ابن حزم و"تاريخ" ابن خلدون تفصيل للفروع القبليّة البربريّة التي استقرّت بالأندلس، ومن أهمّها «مغيلة ومصمودة وكتامة وولهازة».

وكان استقرار البربر غالبًا في المناطق الجبليّة وذلك لأسباب عديدة منها ما كانوا مضطرّين إليه بحكم استيلاء العرب على مناطق السهول الخصبة، ومنها ما كانوا فيه مخيَّرين وله محبّذين وذلك لتعوّدهم الاستقرار بالمرتفعات والمناطق الجبليّة، وكان جلّ نشاطهم تربية الحيوان وأشغال الزراعة، زراعة الأشجار المثمرة خاصّة، وأغلب سكناهم مرتفعات الشمال والشمال الشرقي وسائر المرتفعات.

وقد ظلّ البربر – بالرّغم من تعرّبهم التدريجي لغويًّا واجتماعيًا – محتفظين بالكثير من السمات المميّزة لهم ومن ملامح خصوصيتهم العرقيّة. ولا تزال عديد الملامح البربريّة وخصائص الطابع البربري ظاهرة إلى اليوم بإسبانيا وجنوب البرتغال على الكثير من مظاهر الحياة الريفيّة وأنشطة الفلاحة والرّعي.

وهكذا لم يكد يمضي وقت طويل على فتح إسبانيا حتّى كان العرب والبربر والمسلمون الجدد من الإسبان، عدا الأقليّة اليهوديّة وغيرها، يتقاسمون المجال الفسيح الذي دخل تحت ظلّ الإسلام. وأصبحت المدن تؤوي ضمن سكّانها، فضلاً عن الأرستقراطيّة العربيّة ومن يحيط بها من المولّدين، الجاليات المسيحيّة الكبرى واليهود الإسبان، عدا جماعات من البربر أقلّ شأنًا من حيث العدد : وهو ما يصبح معه من

السهل تصوّر التنوّع العرقي والديني الذي تميّزت به الأندلس في عصرها الوسيط والذي أكسبها منذ ذلك التاريخ ملامحها الطريفة مثلما جعلها مجتمعًا قادرًا على توفير أفضل شروط التعايش ومناخاته، منذورًا في الوقت نفسه لشتّى صنوف التصدّع والفرقة.

مقولة التعايش :

أوضح ليفي بروفو نصال (Lévy - Proverçal) أنّ العرب لمّا فتحوا إسبانيا لم يكن في نيّتهم أن يفرضوا الدين الإسلامي فرضًا على الشعوب التي أخضعوها، وذلك لأنّها لم تكن في نظرهم "جاهليّة" وإنّما كانت معدودة من أهل الكتاب، ومن ثمّ فقد كان من حقّ سكّان الجزيرة أن يعاملوا معاملة حسنة. وقد مكّن ذلك نصارى الإسبان وكذلك يهود المدن الفيزيقوطيّة من الحفاظ على دينهم وأداء شعائرهم في حريّة واطمئنان في ظلّ السيطرة الإسلاميّة على البلد، واعتبروا "أهل ذمّة" على مقتضى موقف الإسلام من معتنقي سائر الديانات السماويّة، وهو موقف هيكلي واستراتيجي راسخ قائم على مبدأ نظري هو مبدأ التسامح وعلى مبدأ عملي هو إغراء الأمم والشعوب بالمسالمة وكسب رضاها للدخول في طاعة الإسلام والمسلمين.

في هذا الإطار عومل أهل الذمّة، الذين دانوا للإسلام بالطاعة وارتبطوا بالحكم العربي، معاملة خاصّة كان أساسها اتّفاقيات ومعاهدات تنظيم الجزية يؤدونها مقابل اضطلاع المسلمين بالدفاع عنهم والإبقاء على أوضاعهم القديمة وحفظ دينهم وصيانة حرمة أنفسهم وأموالهم ومنحهم قدرًا كبيرًا من الحرّيات المدنيّة والاجتماعية.

كما تمّ تطبيق مبادئ اقتصاديّة معيّنة نابعة من تقاليد الإسلام تتعلّق بالملكيّة والخراج (٨). والمستند إليه في هذا بالنسبة إلى معاملة الفاتحين للمجتمع المحلّي هو معاهدة الفتح الأولى التي أبرمت بين عبد العزيز بن موسى بن نصير والأمير القوطي تدمير(Théodemir) وهي أنموذج للمعاهدات التي عقدها الفاتحون المسلمون إبّان انتشارهم في الأمصار الجديدة، وهذا نصّها :

"بسم اللّه الرحمن الرحيم" هذا كتاب من عبد العزيز بن موسى لتدمير بن غندريس إذ نزل على الصلح أنّ له عهد اللّه وميثاقه وما بعث به أنبياءه ورسله وأن له ذمة اللّه عزّ وجلّ وذمة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم ألا يُقدَّم له ولا يُؤَخَّر لأحد من أصحابه بسوء وأن لا يُسَبَوْن ولا يُفرَّق بينهم وبين نسائهم وأولادهم ولا يُقتلون ولا تُحرق كنائسهم ولا يُكرهون على دينهم وأنّ (...) على أصحابه غرم الجزية...إلخ.

هذه المعاهدة توضّح منزلة أهل الذمّة، أي الرّاغبين في البقاء على دينهم، وتحدّد حقوقهم وواجباتهم. أمّا القابلون، من أهل الكتاب ومن غيرهم، اعتناق الإسلام فقد تمكّنوا، من أوّل وهلة، من التمتّع بحقوق المسلم الشخصيّة - حرًّا كان أو عبدًا - بجميع ما كانت مكانة المسلم تخوّله له.

وقد نتج عن هذا أنّ عددًا كبيرًا من الإسبان ممّن كان نظام الحكم الفيزيقوطي قد أفقرهم أو سلبهم حرّياتهم اعتنق الإسلام دون تردّد وفي كنف الحريّة التامّة في الغالب الأعمّ (٩) وذلك لما وجدوه في اعتناقه من مزايا معنويّة وماديّة.

ذلك أنّ الفيزيقوط - وهم غزاة أجانب أيضًا - قد حكموا إسبانيا قبل العرب بيد من حديد وعاملوا سكّانها معاملة مجحفة قاهرة كانت من العوامل الداخليّة المساعدة على فتح العرب المسلمين للأندلس واستقرارهم بها الاستقرار الذي نعلم.

وقد شكّل القرن الثامن الميلادي الإطار التاريخي الواسع لهجرات الجماعات العرقيّة المختلفة التي انضوت تحت راية الإسلام وحملت رسالته إلى الأندلس تلبية لنداء العقيدة وسعيًا إلى حياة أفضل. ونتج عن هذا أن أخذت ملامح المجتمع الجديد ذي العناصر المتعدّدة في التشكّل عبر ما قد يصحّ أن نسمّيه "تأسبن" الأعراق الدخيلة. وكانت أولى عوامله مرتبطة بالاقتران - عن طريق الزواج والتسرّي - بالنساء في مختلف الاتجاهات ممّا بدأ يغيّر من ملامح المجتمع الأندلسي. ثمّ تزايد عدد الهجرات وعدد المهاجرين إلى الحدّ الذي غيّر خارطة السكن في هذا القطر تغييرًا وأكسبها ملامح فريدة.

تأسين البربر :

أسـهم في إغـراء البـربر بالـهـجرة إلـى الأندلس قـربُ مـا بينهـا وبين شـمـال المغـرب الأقصى والأمل في أن يجدوا في أرض العدوة الأخرى للبحر المتوسّط ظروفًا أطيب للعيش في وسط طبيعي لا يختلف كثيرًا عن الوسط الذي تعوّدوا أن يتقلّبوا فيه، وشجّعتهم على ذلك المسحة المقدّسة الحافة بهذه الهجرة وآفاق الحريّة والمساواة التي فتحها لهم الإسلام، وشكّلوا، مع المولّدين، غالبية المجتمع المسلم بالأندلس.

وقد تمّ تطبّع البربر بخصائص الحياة الأندلسيّة بسرعة مذهلة (١٠) واندمجوا في الوسط الاجتماعي الرّيفي خاصّة إلى حدّ جعلهم ينسون، بعد بضعة أجيال، لغتهم الأصليّة التي كانت تسمّى في الأندلس "اللّسان الغربي" ويستعيضون عنها بسهولة باللّغة العربيّة، وفي الوقت نفسه باللّغة الرّوْمانيّة (La Langue Romane)، وما كاد القرن التاسع ينقضي حتى انعدم استخدام البربريّة أو كاد في الأندلس : وهو أمر تؤكّده كلّ المؤشّرات، ومن بينها انعدام أسماء مواضع بربريّة.

وفي عهد الدولة العامريّة تمّ تهجير موجة جديدة من بربر زناتة وصنهاجة وبني زيري وغيرهم من بربر إفريقيّة لدعم الجيش فتعايشت بعاصمة الأندلس لزمن مّا ثلاث لغات شكّلت مزيجًا طريفًا هي الرّوْمانيّة والعربيّة والبربريّة وتواجدت خلال القرن الحادي عشر ببعض البلاطات الأميريّة وخاصّة بغرناطة وإشبيلية وقرطبة وبلنسيّة.

بل إنّ منطقة شمال المغرب الأقصى، وقد أمدّت الأندلس، على الأقلّ حتى عصر الخلافة، بأغلبيّة سكّانها من البربر، قد امّحى الكثير من خصائصها البربريّة واكتست بسمات أندلسيّة كثيرة خلال العصر الوسيط، وتبنّت في مدنها وقراها لهجة عربيّة خاصّة قريبة من العربيّة التي كانت مستخدمة أيّامها بالأندلس، في حين ظلّت منطقة الرّيف القريبة من سباسب وهران، مسارح البدو، محتفظة تمامًا بلغتها البربريّة، علمًا بأنّ الهجرة البربريّة إلى الأندلس لم تكن هجرة بدويّة وإنّما اقتصرت، في الغالب الأعمّ، على سكّان

الجبال الذين ما أن عبروا البحر إلى الضفة الأخرى حتّى استأنفوا أشغالهم القديمة المتوارثة فيهم ولاسيما أشغال الفلح كزراعة الخضر والقيام على الزيتون والأشجار المثمرة وتربية البقر والماعز وصناعة الفحم(١١)، وغالبًا ما شكّلوا طبقة شغيلة ريفيّة لا تختلف كثيرًا عن الطبقة الريفيّة الأصليّة المسلمة أو المستعربة بالمجتمع الأندلسي، وانطمست خصوصياتهم الأصليّة أو كادت، فذابوا شيئًا فشيئًا في الجماعة الكبرى التي نشأت تدريجيًّا لمسلمي الأندلس.

ومثلما اختلط البربر المهاجرون بالمجتمع الرّيفي امتزجوا كذلك بالمجتمع الحضري في جلّ المدن الأمويّة الأندلسيّة وخاصّة في قرطبة، ومارسوا بها، في الغالب، مهنًا متواضعة. ولكنّ البعض منهم نبغوا في مجالات أهمّها علوم الدين فأصبحوا فقهاء بارزين ومن هؤلاء يحيى بن يحيى الليثي، وقد قام بدور هامّ في عهد الحَكم الأول في إدخال الفقه المالكي ونشر المالكيّة بالأندلس، ومن هؤلاء أيضًا القاضي المنذر بن سعيد البلّوطي في عهد الخليفة الناصر. وكان للبعض الآخر مكان في الإدارة البلاطيّة وفي أرفع الرتب العسكريّة، بل إنّ بعضهم قد بلغ مرتبة الوزارة.

يضاف إلى هؤلاء عدد كبير من ذوي الأصول البربريّة الذين اندمجوا بالطبقات العليا للمجتمع الأندلسي بفضل الرّوابط التي ارتبطوا بها معه حتى أضحوا من أعيانه واتّخذوا لهم ألقابًا وكنًى عربيّة لتمويه هويّتهم القديمة واندمجوا في المجتمع الجديد حتّى تكتّلوا، مع مواطنيهم من ذوي الأصول العربيّة والإيبيريّة فيما بعد ضدّ البربر الجدد الذين انتدبهم بنو عامر في النصف الثامن من القرن العاشر إبّان الشغب الذي عقب سقوط خلافة قرطبة.

تأسين العرب :

أحال ليفي بروفنصال (١٢) على وثيقة مخطوطة محفوظة بالمكتبة الشريفيّة بالرّباط لمؤلّف مجهول من القرن الخامس عشر تتضمّن معلومات مفيدة عن المكوّنات العرقيّة

للمجتمع الأندلسي وعن الأنشطة المهنيّة في الزراعة والصناعات اليدويّة لمختلف الجماعات الإسلاميّة في أواخر الخلافة. وقد صنّف صاحب هذا الأثر هذه الجماعات إلى أربعة "أجناس" هي العرب ومواليهم، والبربر، والإسبان المسلمين، واليهود. ونسب إلى العرب سكنى المدن خاصّة وتعاطي أهمّ الوظائف المتعلّقة بالسياسة والقضاء وأبرز الأنشطة في التجارة وتثمير غلاّت الأرض.

وقد آلت أمور الصّراع بين الفروع القبليّة الكبرى التي كانت حيّة في عصر الولاة ثمّ في عصر الإمارة الأمويّة إلى الفتور والاضمحلال التامّ، وخضد حكم عبد الرّحمن الثالث شوكة السّادة من ذوي النّسب العربي العريق الذين طالما حملهم شرفهم وغناهم على شيء من التعالي فآل أمر جميع العرب إلى الاندماج في الوضع الاجتماعي العامّ واختلطوا دمويّاً بالمكوّنات السفلى للمجتمع المحلّي عن طريق الزواج بحيث أمكن أن نعتبر أنّه بدءًا من القرن العاشر الميلادي فقد العرب، الذين طالما أظهروا الحفاظ على أصولهم القيسيّة أو اليمنيّة، سواء بالنّسب أو بالولاء، والذين ادّعوا لمواليهم من ذوي الأصول البربريّة أو الإسبانيّة أنسابًا عربيّة، صفاء دمائهم تمامًا وامتزجوا بالأوروبيّين والأفارقة.

بل إنّ المنصور بن أبي عامر قد وضع حدًّا لمسألة التفوّق العرقي العربي والامتيازات التي كانت مقترنة بها وعيًا منه بالخطر الذي ما انفكّت تمثّله بالنّسبة إلى حكمه بأن سوّى بين العرب ومواليهم وبين سائر الأندلسيّين، في كلّ ما له صلة بخدمة الدولة، وألغى نهائيًّا النظام المتقادم للجند العربي وأزال امتيازاته، وهو إصلاح جذري ليست لنا، مع الأسف، معلومات كافية عن ردود الفعل التي قد يكون أثارها.

ولكنْ ما انفكّت أن حلّت محلّ العصبيّة العربيّة التي طالما عاشت الأندلس على وقعها عصبيّةٌ من نوع آخر غير مؤسّسة على مقوّم جنسي وإنّما على ما يشبه المقوّم "القومي" إن صحّ القول هي العصبيّة "الأندلسيّة" الناجمة عن تلاحم اجتماعي بين المكوّنات القديمة في مواجهة عناصر عرقيّة جديدة دخلت الجزيرة بأخرى وهي عناصر السودان ومرتزقة